МАНАСТИР БАЊСКА И ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА

Штампање зборника је помогло Министарство вера Републике Србије

Уредник
Драгиша Бојовић

ОРГАНИЗАЦИОНИ ОДБОР НАУЧНОГ СКУПА

Владика др Артемије (Радосављевић)
академик Војислав Кораћ
Протосинђел Симеон (Виловски)
проф. др Марица Шупут
проф. др Бранислав Тодић
проф. др Радивој Радић
проф. др Андрија Веселиновић
проф. др Драги Маликовић
проф. др Драгиша Бојовић
проф. др Радивоје Паповић
мр Гордана Марковић
мр Божидар Зарковић

СКЕН
Теодор Анагност

С благословом Његовог преосвештенства
Епископа Рашко-призренског др Артемија

МАНАСТИР БАЊСКА И ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА

Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици

Центар за црквене студије, Ниш
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Манастир Бањска
2007

САДРЖАЈ

Љубомир Максимовић (Београд)
Краљ Милутин и царица Ирина: праскозорје идеје о Царству код Срба 13
Ljubomir Maksimović
Le roi Milutin et l'impératrice Irène: l'aurore de l'idée d'Empire chez les Serbes 18

Милош Антоновић (Београд)
Црквена политика краља Милутина у северној Албанији
у светлу западноевропских извора 19
Miloš Antonović
The Ecclesiastical Policy of King Milutin in Northern Albania
from the Perspective of West-European Resources 30

Бранислав Милутиновић (Косовска Митровица)
Становништво Косова и Метохије у 14. столећу (етничка структура) 31
Branislav Milutinović
The fourteenth century Kosovo population - ethnik structure 41

Синиша Мишић (Београд)
Međe у Светостефанској хрисовуљи 43
Siniša Mišić
Boundaries in the Charter of St Stefan 53

Снежана Божанић (Нови Сад)
Реконструкција међа ибарског језгра светостефанског властелинства 55
Snežana Božanić
The Ibar Core of the Estate of St Stefan 72

Божидар Зарковић (Косовска Митровица)
Светостефанска повеља као извор за историју рударства 73
Božidar Zarković
The Charter of St Stefan as a Resource for History of Mining 80

Владимир Алексић (Ниш)
Сопоћански "ужари" 81
Vladimir Aleksić
The Rope Makers of Sopoćani 89

Радивој Радић (Београд)
Краљ Милутин у венецијанском документу из 1313. године 91
Radivoj Radić
King Milutin in a Venetian document from 1313 96

Милка Чанак-Медић (Београд)
Бањски храм и црква Вазнесења Христовог у Дечанима.
Сродности и заједнички узори 99
Milka Čanak-Medić
The Church of Banjska and the Church of the Ascension of Christ in Dečani:
Affinity and a Common Model 104

Радомир Петровић (Београд)
Скулптура манастира Бањске из XIV века -
могућности реконструкције и ревитализације 105
Radomir Petrović
Banjska Monastery Sculpture of the Fourteenth Century -
Possibilities of Reconstruction and Revitalization 125

Елизабет Пилц (Упсала)
Краљ Милутин и традиција Палеолога 147
Elizabet Piltz
King Milutin and the Paleologan Tradition 158

Бранислав Тодић (Београд)
Бањско злато - последњи остаци фресака
у цркви Светог Стефана у Бањској 163
Branislav Todić
Gold of Banjska - Last Remains of the Frescoes
in the Church of St Stefan in Banjska 173

Радмило Петровић (Косовска Митровица)
Гроб краљице Теодоре у Бањској 175
Radmilo Petrović
Queen Teodora's Grave at Banjska 182

Никола Цветковић (Јагодина)
Поглед на новчарство краља Милутина
у нумизматичкој збирци и делима Сергија Димитријевића 183
Nikola Cvetković
King Milutin's Coins as an Authentic Historical Resource
in the Collection and the Works of Sergij Dimitrijević 198

Чедомир Ребић (Лепосавић)
Светост као категорија духовног живота у дјелима Данила Пећког 199
Čedomir Rebić
Holiness as a Category of Spiritual Life in the Works of Danilo of Peć 210

Драгиша Бојовић (Косовска Митровица)
Два Данила и "Бањски краљ Милутин" 211
Dragiša Bojović
Two Danilo's and "King Milutin of Banjska" 217

Лидија Гаврјушина (Москва)
О понеким уметничким начелима у владарским житијама
архиепископа Данила другог 219
Lidija Gavrjušina
On Some Artistic Principles in the Rulers' Biographies
Written by Archbishop Danilo II 228

Александар Наумов (Венеција)
Служба св. Милутину, Краљу Бањском - проблеми теологије и поетике 229
Aleksandar Naumov
The Divine Service for Holy Milutin, the King of Banjska -
Problems of Theology and of Poetics 237

Валентина Питулић (Косовска Митровица)
Краљ Милутин у народном стваралаштву, функција и значење 239
Valentina Pitulić
King Milutin in Serbian Oral Tradition. Function and Meaning 247

Иванка Гергова (София)
Култът към св. крал Милутин "Софийски" в България 249
Ivanka Gergova
St. King Milutin and the Cult towards Him among the Bulgarian People 273

Димо Чешмеджиев (Пловдив)
Бележки за култа на св. Параскева - Петка
и България и Сърбите през XIII-XIV в. 275
Димо Чешмеџиев
Записи о култу св. Параскеве - Петке
код Срба и Бугара током XIII-XIV века 285

Олга В. Лосева (Москва)
Почитание свт. Николая Чудотворца в державе короля Милутина 287
Olga Loseva
Veneration of St. Nicholas in the state of king Milutin 292

Гордана Јовановић (Београд)
О лексици старосрпских четворојеванђеља XIII и XIV века 293
Gordana Jovanović
On the Lexis of Old-Serbian Four-VOLUME
Gospel of the Thirteenth and the Fourteenth Century 297

Кирилл А. Максимович (Москва)
Источники и язык сербского пенитенциала
"Правила св. отец по заповеди святаго и великаго Василия" (XIII-XIV в.) 299
Кирил А. Максимович
О изворима српског пенитенцијала
"Правила св. отец по заповеди святаго и великаго Василия" 314

Татьяана В. Пентковская (Москва)
Сербские переводы Иерусалимского Типикона в XIV столетии: особенности языка и переводческой техники 315
Татјана В. Пентковскаја
Српски преводи Јерусалимскога устава из XIV века: особености језика и преводилачке технике 336

Лора Тасева (София)
Третият южнославянски превод на триодните синаксари (атрибуция на няколко синаксарни текста) 337
Лора Тасева
Трећи јужнословенски превод триодних синаксара 350

Татјана Суботин-Голубовић (Београд)
Једна група минеја Милутиновог времена 351
Tatjana Subotin-Golubović
A Group of the Menaia of the Time of King Milutin 358

Мария Йовчева (София)
Милутиновият октоих (Уваров 521, ГИМ) като свидетел за славянската богослужебна книжнина от средищата в светите земи 359
Марија Јовчева
Значај Милутиновог октоиха (Уваров 521, ГИМ) за проучавање ране историје јужнословенских октоиха 374

Георгије Ковальов (Београд)
Неки проблеми током археолошких радова у Бањској и постојеће стање откопане архитектуре током последњих неколико година 377



Љубомир Максимовић (Београд)

КРАЉ МИЛУТИН И ЦАРИЦА ИРИНА: ПРАСКОЗОРЈЕ ИДЕЈЕ О ЦАРСТВУ КОД СРБА

Обнова византијске власти 1018. године на читавом Балканском полуострву, изузев најсеверозападнијих његових крајева, увела је у састав Царства области које су потом, током XI и нарочито у XII веку, постале предмет интересовања српске државе. Упркос свом зависном, каткад и наглашено вазалном положају у односима са Константинопољем, Србија је у том раздобљу, на овај или онај начин, овладала многим од тих области – међупростором између моравских долина, као и самим тим долинама, деловима Зете и северне Албаније и косовско-метохијским басеном.[1] Тако се српска држава нашла на прагу тзв. традиционалних византијских територија, односно територија на којима су устаљени облици византијске државне организације постојали готово два века и на којима је грчки етнички елемент, бар у градовима, представљао респектабилан чинилац. Требало је, међутим, почетком XIII века да буду превазиђене недаће унутрашњег ратовања између Стефана Немањића и његовог брата Вукана, као и да IV крсташки рат из темеља измени геополитичку структуру Балкана, да би Србија уопште могла да посвети пажњу византијским територијама јужно од својих граница.[2] Разуме се, радило се у првом реду о Македонији. У први мах, и то за дуже време, та се пажња исказивала на посредан начин, налажењем неуспелих извршилаца првих српских политичких искорака у Македонији.[3] Ова стратегија посредног прилажења, вођена са прилично дугим прекидима, није донела опипљиве резултате и све до времена краља Милутина, упркос повременим и привременим успесима, није била ушла у неку вишу фазу српског ангажовања у Македонији.[4]

Поседање територија у Македонији за време Милутина означило је почетак трајног прилаза, а затим и трајно присуство Србије у традиционалним византијским областима.[5] То стално присуство добија основицу за један нов квалитет након склапања мировног споразума са Византијом 1299. године. Као што је добро познато, Србија је већ много раније, током друге половине XII и почетком XIII века, била закорачила на пут преузимања многих обележја византијског "културног модела", што је на извесним пољима готово значило културну идентификацију са Византијом. Православни облик вере постаје владајући, што је било праћено уништењем богумила и ограничавањем католичког пучанства и католичке црквене организације на приморске области, а оснивањем Хиландара (1198) ушло се у најзначајнији центар

1 Уп. *Историја српског народа (ИСН)* I, 252 сл., 258 сл. (Јованка Калић).

2 Cf. Lj. Maksimović, La Serbie et les contrées voisines avant et après la IV^{e} croisade, Urbs Sapta: *The Fourth Crusade and its Consequences – La IV Croisade et ses conséquences,* ed. Angeliki Laiou, (Réalités Buzantines 10), Paris 2005, 278 sq.

3 Loc. cit.; Уп. и Љ. Максимовић, Македонија у политици средњовековне Србије (у штампи: *Глас САНУ*).

4 Исто.

5 Исто.

византијске духовности.[6] Врхунац овог развоја остварен је 1219. године добијањем властите аутокефалне православне цркве. На овој основи израсло је мноштво есенцијално важних појава за живот земље, пре свега у сакралној монументалној уметности, архитектури, књижевности, понекад и у позајмицама, релативно ситним, у државној организацији, у повременим доласцима византијских принцеза на српски двор, што је све само могло да добије нове подстреке са Милутиновим дубоким продором у Македонију.

Прекретницу у српском гледању на Македонију као на живу везу са Царством свакако доноси Милутинов брак са принцезом Симонидом и мировни уговор из 1299. године. Господарећи већ великим делом Македоније, где су задржаване локалне византијске институције, краљ Милутин је широм отворио врата струјањима која данас називамо процесом византинизације Србије. Од почетка XIV столећа ови токови постају постепено видљивији и у културној сфери – у књижевности која све више добија светогорска духовна обележја, са одјеком и у политичкој сфери.[7] На пример, у хагиобиографској литератури омаловажава се успомена на некада тако поштованог цара Михаила VIII, очевидно због његове никад опроштене унионистичке политике, а упућују похвале цару Андронику II као великом цару Романије, опет очевидно због његове евидентне православне смерности.[8] У уметности, тзв. дворска школа краља Милутина, као можда ниједна ранија "школа", окупља славне, чак и по имену познате византијске мајсторе, а уочљив заокрет у сакралној архитектури удаљава градитељство од облика тзв. рашке школе и уводи експлицитније византијске моделе градње.[9]

Али, као што је већ речено, процес који називамо "византинизацијом" први пут озбиљно захвата државне и друштвене установе управо у ово доба, почетком и у првим деценијама XIV века. Осим неких мање важних установа, или установа чије постојање у Србији тог времена није лако хронолошки лоцирати, довољно је навести увођење тако важних византијских институција као што су *пронија* (условни властеоски посед војничког карактера) и *кефалија* (типични носилац локалне власти).[10] Њихово постојање, и то је важно подвући, брзо се раширило изван граница некадашњих византијских територија, што значи да би се могле сматрати уобичајеним појавама у српској средини у XIV веку.

---

6 Љ. Максимовић, Хиландар и српска владарска идеологија, *Осам векова Хиландара*, изд. В. Кораћ, Београд 2000, 9–16.

7 О агиоритском духу у српској књижевности вид. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности,* Београд 1980, 164. сл. (=*ИСН* I, 603. сл.); Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност*, Београд 1994, 188. сл.

8 Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 126, 141.

9 Уп. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 203–287; *исти*, *Грачаница – сликарство*, Београд–Приштина 1988, 212 сл., 217 сл.; С. Ћурчић, *Грачаница – историја и архитектура*, Београд–Приштина 1988, 38 сл.

10 Уп. Г. Острогорски, *Пронија. Прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама*, Београд 1951, 127–175 (=*Сабрана дела* I, Београд 1969, 282–340); *ИСН* I, 538 (М. Благојевић); М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 1997, 56 сл., 248 сл.

Србија је, дакле, са царским зетом Милутином на челу, у другом делу његове владе имала све предиспозиције за развијање тесних односа са светом Византинаца, без обзира на евентуална другачија искушења спољне политике. Коинцидентно, повољне прилике за овакав развој ситуације појавиле су се готово истовремено и на византијској страни. Појавили су се, наиме, први озбиљни знаци деловања центрифугалних тенденција у царству, који су Србији могли да отворе врата за утицај на византијске унутрашње прилике.

Царица Ирина, после чувеног неуспелог покушаја убеђивања супруга да подели царство члановима породице, напустила је Цариград и заједнички живот са царем Андроником и преселила се у Солун (1303/4), где је остала до краја живота (1316).[11] Управљајући самостално највећим и најзначајнијим градом Македоније и околним областима, које су се делом граничиле са Србијом, Ирина је била у прилици да са зетом краљем Милутином изграђује тешње односе у оквиру сопствене политике, која се није много обазирала на централне власти у Цариграду.[12] Византија је тако ипак кренула путем дељења политичке власти, који ће средином столећа, у лику "апанажа", бити претворен у пут распарчавања Царства.[13]

По први пут у својој историји Србија се тако сусрела са могућношћу да своје политичке односе са царством фактички уређује са само једним његовим делом, и то када је, такође по први пут у својој историји, дубоко закорачила на територију царства заузимањем великих пространстава у Македонији. Тиме је била отворена могућност да Македонија постане инструмент за изградњу политичких односа не толико са царством у целини, колико са одређеним византијским господаром, који своју материјалну подлогу власти има у Македонији.[14] На овој основи ташта и зет су се, изгледа, добро разумели и нашли заједничке интересе на које цариградска влада није могла да утиче, нити је у њих имала увид. И ту се није радило само о њиховој кореспонденцији коју је Ирина користила за оптужбе на рачун мужа, цара Андроника.[15]

Конкретних података о "специјалним односима" Милутина и Ирине има довољно да би се стекла прилично јасна слика о томе да се српски краљ у солунском амбијенту осећао као "код куће", а да Ирина њега није третирала, како би се то могло очекивати, као страног иако због родбинске везе пријатељског владара, већ као саговорника са којим је била блискија и присниja него са онима у Цариграду. Историчар Нићифор Григора, истина, ионако ненаклоњен Ирини, сматрао је неприхватљивим материјалне последице које је овај однос имао по византијску благајну.[16] Наиме, краљ Милутин је, иначе велики добротвор солунских цркава, приликом својих, изгледа бар у плановима не тако ретких посета граду, када је са

11 *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* (даље: *Greg.*) ed. L. Schopenis, Bonnae 1829, I 233.14–237. 11. Уп. Острогорски, *Историја* 448 сл.; Angeliki E. Laioy, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II (1282–1328),* Cambridge/Mass. 1972, 229 sq.; G. I. Theocharidis, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους*, Solun 1980, 368 sq.; *ВИИНЈ* VI, 171–175. нап. 49–52. (С. Ћирковић).

12 Cf. L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire Serbe. Le kralj Milutin,* Thessalonique 1978, 59 sq.

13 Уп. Љ. Максимовић, Генеза и карактер апанажа у Византији, *ЗРВИ* 14/15 (1973) 103–154.

14 Љ. Максимовић, Македонија у политици средњовековне Србије, *Глас САНУ* (у штампи).

15 *Greg.* И, 235.13–236.13.

16 *Greg.* И, 242.14–21.

супругом одседао у посебној палати коју је у ту сврху подигао,[17] био богато обдариван од таште, царице Ирине. Од материјалне вредности ових дарова још је значајнија била порука коју су неки међу њима садржавали.

Реч је о деловима царске одеће или предметима сличним таквим деловима, као и о другим вредностима из царске ризнице, које су добијали Милутин и Симонида.[18] Ако имамо у виду да се делови царског орната појављују и пре Милутина на српским владарским портретима, а да од његовог времена то постаје уобичајена пракса,[19] онда се Иринин поступак може тумачити као нека врста пристанка на такву праксу, па чак и отварање пута Милутину да се, уза Симониду, заиста осети припадником царске породице. Разумљиво је зашто до одговарајућег третирања српског краља није дошло у Цариграду, што би имало посебну званичну тежину, али је у читавој овој причи битно уочити њену потенцијалну важност за будућност, важност преседана. Диверсификација центара моћи у Византији XIV века отворила је још од Ирининог времена могућност раније незамисливог кокетирања са странцима у вези са царским достојанством. На истој, само још израженијој основи ће касније суревњивост између Јована Кантакузина и цариградске владе отворити Стефану Душану пут ка царству.

Још два момента заслужују да буду изнета у виду допуна описане ситуације. Један је чињеница да је Иринин положај у Солуну, између осталог, обезбеђивао и знатан одред српске војске, чиме је легализација разних видова и облика српског присуства у тамошњој средини морала стећи посебно снажан ослонац.[20] Други моменат је, међутим, у политичком погледу још значајнији. Као што је добро познато, питање наслеђа српског престола након Милутина није кроз већи део његове владе било сасвим сређено и неспорно регулисано. Ирина је дошла на бизарну идеју да покуша да речено питање реши са својим синовима, прво Димитријем, а потом и Теодором, шаљући их готово сукцесивно у Србију да постану крунски принчеви и наследници Милутинови кад за то дође време. Овај не баш реалан план остаде неостварен, већ и због тога што су оба византијска принца од своје воље напустила Србију, али је симптоматично да их је српски краљ био лепо примио и да је и сам, бар за извесно време, узимао у разматрање таштину идеју.[21] У сваком случају, узимање у обзир једне такве идеје на обема странама указује на постојање осећања за могућност интегративних кретања и некаквих заједничких оквира двају сличних светова који су, иначе, још увек често бивали раздвојени међусобним супротстављањем. Из тог зрна развили су се плодови Душановог времена.[22]

---

17 Уп. С. Кисас, *Српски средњовековни споменици у Солуну*, Зограф 11 (1980) 29–43.

18 *Greg.* I, 241.23–242. 13.

19 Уп. С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934 (репринт 1997), 82 сл.; Г. Суботић, *Сликарство у доба Царства – владарски портрети*, Глас САНУ 384 (1998) 208.

20 *Georges Pachumérès Relations historiques*, ed. A. Failler, Paris 1999, IV 609. 1–5.

21 Greg., I, 243.13–244.15. За поузданост, хронологију и остала питања у вези са овом Григорином вешћу уп. *ВИИНЈ* VI, 178–179, нап. 56–57. (С. Ћирковић).

22 Пре двадесетак година исказана је тврдња о српском стремљењу ка Царству још од Стефана Немање, илустрована елементима византијског културног и идеолошког утицаја, а посебно традиционалним означавањем српске врховне власти царским и самодржавним епитетима, али је ово екстремно становиште остало без одјека: D. Nastase, L'idée impériale en Serbie avant le

Смрт царице Ирине 1316. године означила је крај описаних видова византијско-српске интеракције. Готово истовремена смрт краља Драгутина довела је до одређених преусмеравања перспектива у српској политици. Али убрзо, пред крај Милутинове владе, у Србију се из Цариграда враћају Стефан Дечански и његов млади син Душан, који су током неколико година прогонства имали прилику да живе у византијском свету и са њим најнепосредније комуницирају. Могућности које су почеле да се отварају у времену које је претходило тако нису биле затворене смрћу двоје протагониста – царице Ирине и краља Милутина. Показало се да је у тим могућностима, без обзира на то колико су савременици препознавали или не лик ствари које долазе, на обема странама полако је стварана једна нова "слика другога" и трасирана политичка и идеолошка подлога српског пута ка царству.

tsar Dušan, *Roma fuoru du Roma:Instituzioni e immagini, Da Roma alla Terza Roma V*, Roma 1985, 160–188.

Ljubomir Maksimović

LE ROI MILUTIN ET L'IMPÉRATRICE IRÈNE : L'AURORE DE L'IDÉE D'EMPIRE CHEZ LES SERBES

Le traité de paix signé en 1299 a assurément conduit à un profond tournant dans la façon dont les Serbes voyaient en la Macédoine un lien avec l'Empire. En étendant sa domination sur une grande partie de ce territoire, où les institutions byzantines locales se sont maintenues, le roi Milutin a largement ouvert la porte aux courants aujourd'hui englobés dans ce que l'on appelle le processus de byzantinisation de la Serbie. Quant aux institutions de l'Etat ou de la société serbe, ce processus allait trouver ses premières manifestations tangibles dès le début du XIV^{e} siècle. Sans aller jusqu'à mentionner certaines institutions byzantines moins importantes, ou dont l'adoption concrète en Serbie est alors difficile à dater, il suffit ici de noter l'introduction d'institutions aussi importantes que la pronoia (possession aristocratique conditionnée de caractère militaire) et du kephale (titulaire du pouvoir local). Par conséquent, ayant à sa tête un gendre impérial, la Serbie réunissait alors, à savoir dans la seconde moitié du règne de Milutin, toutes les prédispositions pour le développement de relations plus étroites avec le monde des Byzantins. Le hasard a voulu que des conditions favorables à une telle évolution de la situation apparaissent simultanément du côté byzantin.

Au lendemain de sa vaine tentative de convaincre son mari de partager l'Empire entre les membres de sa famille, l'impératrice Irène a renoncé à la vie commune avec l'empereur Andronic et quitté Constantinople pour s'installer à Thessalonique (1303/04) où elle est restée jusqu'à la fin de sa vie (1316). Pour la première fois de son histoire la Serbie s'est ainsi trouvée dans la possibilité de définir ses relations politiques non pa avec la totalité de l'Empire mais uniquement une partie de celui-ci et ce, précisément lorsque, de même pour la première fois de son histoire, elle s'était profondément avansée en territoire byzantin en occupant une grande partie de la Macédoine. Lec donnéec cocrètes nous renseignant sur les "relations spéciales" établies entre Milutin et Irène sont suffisamment nombreuses pour nous permettre de mieux percevoir les raisons pour lesquelles le roi de Serbie se sentait comme "chez lui" à Thessalonique et, de même, pour lesquelles Irène le traitait non pas, comme on aurait pu s'y attendre, en souverain étranger, quand bien même ami du fait de leur lien de parenté, mais comme un interlocuteur avec lequel elle se montrait plus proche, et même intime, qu'avec le gouvernement à Constantinople. Si on conçoit aisément qu'un tel traitement du roi de Serbie était auparavant exclu dans la capitale même, en raison du caractère officiel qu'il aurait immanquablement revêtu, ce qu'il est nécessaire de noter est son importance pour l'avenir, à savoir l'importance du précédent. En l'occurrence, la diversification des centres de pouvoir au sein de l'Empire a ouvert, dès l'époque d'Irène, la possibilité, jusqu'alors inimaginable, de faire à des étrangers avances directement liées à la notion de dignité impériale.

Le décès de l'impératrice Irène en 1316 a marqué la fin des aspects, précédemment évoqués, de l'interaction Serbo-byzantine. Mais rapidement, à la veille de la mort du roi Milutin, la Serbie a vu le retour de Constantinople de Stefan Dečanski et de son jeune fils Dušan, qui, durant plusieurs années d'exil, avaient eu l'occasion de vivre dans le centre du monde byzantin et de communiquer directement avec lui. De fait, les possibilités entrouvertes au cours de l'époque antérieure ne se sont pas refermées pour autant avec le décès des deux protagonistes – l'impératrice Irène et le roi Milutin. Il s'est avéré que c'est précisément à travers ces possibilités, indépendamment de savoir dans quelle mesure leurs contemporains ont ou non reconnu en elles les contours des événements à venir, que les deux camps ont commencé à forger une nouvelle "image de l'autre" et à jeter la base politique de la voie qui conduisait la Serbie vers l'Empire.

Милош Антоновић (Београд)

ЦРКВЕНА ПОЛИТИКА КРАЉА МИЛУТИНА У СЕВЕРНОЈ АЛБАНИЈИ У СВЕТЛУ ЗАПАДНОЕВРОПСКИХ ИЗВОРА

Крајем XIV и у првим деценијама XIV века у највишим круговима Римокатоличке цркве видно је опало интересовање за прилике у Србији и начине на које би се краљеви Драгутин и Милутин приволели да уђу под њено окриље. Обузета идејом успостављања јединства свих хришћана пред потребом да се поврати контрола над Јерусалимом и очувају тековине И крсташког рата, римска Курија је иницирала одржавање II сабора у Лиону 1274. године.[1] На сабору је успостављено формално јединство Васељенске патријаршије са Римом, мада сагласност помесних православних цркава за овај потез није била добијена.[2] Терет придобијања помесних православних цркава, пре свих српске и бугарске, преузео је Рим. Следећих петнаестак година из тог правца су стизала многа писма и посланства која су имала за циљ да краљеве Драгутина и Милутина и њихову мајку Јелену придобију за Лионску унију.

Велики напори Курије нису уродили очекиваним плодовима. Српски крунисани трио приступао је преговорима само у оној мери у којој је то било потребно ради остваривања конкретних политичких планова. Мотиви краља Драгутина кретали су се од потребе да се престолонаследнику Владиславу II обезбеди наслеђе престола у целој Србији, до још увек недовољно расветљених планова да се неком од синова обезбеди преузимање угарске круне. Разлози краља Милутина такође су били сасвим прагматични: желео је да спречи планове неколико генерација титуларних латинских царева и претендената да своје снове о рестаурацији Латинског царства у Цариграду реализују на рачун Србије. Осим тога, као политичар са визијом, краљ Милутин је користио положај у који је доведен да настави да врши притисак на Византију. Не треба губити из вида и унутрашњеполитички моменат: уколико је желео да избегне обавезе преузете уговором у Дежеву, краљу Милутину била је потребна подршка Запада, тим пре што у западном политичком јавном мњењу није престајало да се говори како Милутинов син Стефан Дечански потиче из незаконитог брака.[3] Да би одговорио изазовима који су се гомилали, краљ Милутин је са Куријом у Риму водио преговоре који су трајали око петнаест година и нису донели резултате којима се Курија надала.[4]

---

1 A. Franchи, *Il concilio II du Lione (1274)*, Studi e testi francescani 33, Roma 1965.

2 О мотивима византијског цара Михаила VIII да прихвати унију цркава v. D. J. Geanakoplos, *Michael VIII Palaeologys and the Union of Lyons*, Harward Theological Review 46 (1953), 79–89; C. J. von Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, VI/1, Paris 1914, 153 sq; Општа слика: D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologys and the West, 1258–1282*, Cambridge Mass, 1959.

3 М. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, Горњи Милановац[2] 2002, 15–16. (даље: Пурковић, *Авињонске папе*).

4 О односу Србије и њених владара према Лионској унији видети: М. Антоновић, *Срби и Лионска унија: неуспео покушај приближавања*, 950 година од великог раскола (1054) и 800 година од пада Цариграда у руке крсташа (1204), Београд 2005, 113–130 (даље: Антоновић, *Срби и Лионска унија*).

Последице овакве политике морале су да се виде и на терену, нарочито тамо где су римокатолици чинили компактне популационе целине. Уколико се занемаре делови Угарске које је држао краљ Драгутин, таквих целина било је у Зетском приморју и северној Албанији. Уза снажан утицај млађег сина, Зетским приморјем владала је као апанажом краљица – мајка Јелена, али северна Албанија је током завршне фазе ратовања са Византијом представљала зону политичке и војне експанзије краља Милутина. Користећи се привременим византијским успесима у Албанији, где је цару Андронику II пошло за руком да осетно смањи анжујски утицај, краљ Милутин је средином 1296. у изненадном нападу заузео Драч са околином. Драч је остао под српском влашћу најкасније до 1301. године, од када је поново под влашћу јужноиталијанских Анжујаца.[5] У науци је прихваћено мишљење да је албанска аристократија пришла Византинцима и тиме олакшала њихово напредовање. Мада је Србија краља Милутина била једноверна са Византијом и највећим делом албанске аристократије, историјски извори западног порекла јасно говоре да српска власт у северној Албанији није била дочекана са симпатијама. Авињонски папа Јован XXII упутио је 1319. неколико циркуларних писама најистакнутијим албанским великашима из практично целе Албаније у којем их подстиче на побуну. На ова писма вратићемо се нешто касније.[6]

Тон писама Јована XXII видно одудара од тона папских писама, која су у Србију стизала 80-их и 90-их година XIII столећа. У њима су краљеви Драгутин и Милутин називани "сјајним мужевима" и "славним краљевима", а њихова мајка краљица Јелена "драгом кћерком у Христу".[7] Године неуспешног преговарања и наговарања српских краљева да прихвате римокатоличанство створиле су осећај незадовољства у Риму и Авињону. Осим тога, последње године XIII и прве године XIV века биле су епоха великих превирања у Западној цркви која су је довела у можда најозбиљнију кризу свих времена: "Авињонско ропство папâ" (1308–1378) и "Велики раскол" (1378–1415)[8]. У тим тешким временима врх Цркве мало је могао да учини не би ли своје понуде и предлоге учинио примамљивим српским владарима, који су преговорима приступали само из прагматичних разлога. Са своје стране, пад Акре и уништење последњих остатака крсташке власти на Блиском истоку уклонили су из званичне реторике потребу да се помаже хришћанима у Палестини. Уместо тога, оживели су стари планови за рестаурацију Латинског царства у Цариграду. Авињонски папа Климент V 1306. благословио је савез Карла Валоа, Филипа Тарентског и Венеције и одмах позвао кардинале из Италије да проповедају крсташки рат за ослобођење Романије од Грка.[9] Да би растерао тмурне облаке који су

---

5 К. Јиречек, *Историја Срба* I, Београд 1984³, 193–194, et n. 38 (даље: Јиречек, *Историја Срба*). Ово гледиште прихватила је и млађа историографија, *Историја српског народа* I, Београд 1981, 445 (Љ. Максимовић) (даље: *ИСН*).

6 A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam Sacram ilustrantia* I, Osnabrück 1968², 831, nr. 1264 (даље: *Mon. Hung.*); регест: Thallóczu L., - Jireček K., - Sufflau E., *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatus illustrantia* I, Vindobonae 1913, 196, nr. 649–650 (даље: *AA*).

7 Rinaldi O., *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII*, tomus XIV, Romae 1648, ad anno 1288, nr. 31 (даље: *Annales ecclesiastici*).

8 Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590–1500*, London 1990³, 174–186. V. *The Reforms of the Council of Constance*, ed. P. H. Stump, Leiden 1993.

9 Sophia Menache, *Clement V*, Cambridge 2003, 119–121.

се гомилали на хоризонту, краљ Милутин обновио је преговоре са Куријом у Авињону. Искусни и далековиди политичар на престолу добро је знао да пут до срдаца француских кнежева води преко Авињона. Детаљи преговора данас нам измичу, али се зна да је почетком августа 1306. Филип Тарентски овластио епископа Фрању, свог канцелара, да прими заклетву од краља Уроша (Милутина) "о неким стварима утврђеним између скадарског епископа Стефана, посланика поменутог краља, и нас са друге стране".[10] Документ не садржи никакву напомену о предмету договора двојице краљева, али нема сумње да се радило о приступању краља Милутина савезу француских принчева и црквеној политици везаној за ово.[11]

Изгледало је да ће овог пута одлучност Француза да се обрачунају са Грцима довести и краља Милутина под окриље Римске цркве. Српска делегација, коју су чинили Марко Лукарић и Трифун Михаиловић, 27. марта 1308. потписала је уговор у Мелену. Ова српска мисија у Француску је донела краљево писмо, у коме је Милутин уверавао папу да је спреман да пређе у "праву веру". Још увек помало неповерљив, Климент В је 1. априла послао дугачко писмо Милутину у коме обећава да ће у Србију послати проповеднике који ће краља, његов двор и народ подучити догмама Римокатоличке цркве, а од јерархије изнудити признање папског ауторитета.[12]

Мада је папа веровао да је Милутин искрен у намерама и обећањима, развој догађаја открио је право стање ствари. Чим се сазнало да је умрла Катарина од Куртенеа, супруга Карла Валоа, преко које је овај баштинио права на царску круну Латинског царства у Цариграду, постало је јасно да никаква акција из правца Француске или Краљевине Обеју Сицилија није могућа. Зато је краљ Милутин, чим су се папини посланици појавили, овима изјавио да је њихова мисија у Србији немогућа, а да он сам не може да приђе Римској цркви јер се плаши мајке и брата.[13] Ово је значило и дефинитиван крај напора Курије да на темељима Лионске уније придобије Србију, али и одлучан преокрет у јавном мишљењу Запада према краљу Милутину.

Извесна промена ставова Запада према Србији могла је да се осети још крајем XIII века. Око 1291. обновљен је градић Сапа у северној Албанији који су 1242. разорили Монголи.[14] На подстицај краљице Јелене, потомци преживелих Сапљана и придошлице са стране обновили су град и за епископа изабрали извесног свештеника Петра. Када је овај затражио рукоположење од надлежног архиепископа

10 *AA* И 171, nr. 580. Cf. Пурковић, *Авињонске папе* 7–8.

11 О значају Француске за идеју позносредњовековног крсташког рата N. Housleu, *Religious Warfare In Europe 1400–1536*, Oxford 2002, 27–28.

12 Bernardus Guidonis, *E Floribus chronicorum seu Catalogo Romanorum pontificum, necnon e Chronico regum Francorum*, Recueil des historiens des Gaules et de la France 21, Paris 1855, 718; L. Wadding, *Annales Minorum* V, Romae 1733, 103–104 (даље: *Annales Minorum*); A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiami llustrantia* I, Romae 1863, 127–130, nr. 181 (даље: *Mon. Slav.*).

13 Тако Бернард Гвидон у биографији папе Климента, S. Baluzius, *Vitae paparum avenionensium* I, ed. G. Mollat, Paris 1916, 65; Епископ Путеолија Павлин OFM, такође аутор једне биографије Климента V, додао је своје запажање да папини посланици ништа нису постигли у Србији због смрти Карлове жене "која се звала царица", Baluzius, *Vitae* 81. Cf. Пурковић, *Авињонске папе* 17.

14 М. Антоновић, *Град и жупа у Зетском приморју и северној Албанији*, Београд 2003, 65.

Бара Михаила, успоставило се да је он имао одређене резерве у погледу Петрове кандидатуре и да није желео да га рукоположи без изричите папине дозволе. Краљица Јелена придружила се молбама Сапљана и послала је 1291. барског архиђакона Марина у Рим. Став папе Николе IV о овом питању сазнаје се из његовог писма архиепископу Михаилу. Папа му налаже да преиспита Петрову кандидатуру уз помоћ фрањевачког гвардијана и доминиканског приора, обојице из Дубровника. Папа је посебно нагласио да Михаилова одлука не сме да се разликује од оне коју би донели приор и гвардијан. На крају, папа је наложио архиепископу Михаилу да, ако нађе да Петрова кандидатура није ваљана, пронађе "личност погодну, католичку и одану Апостолској столици" и постави га за сапског епископа.[15] Пада у очи да је папа решавање овог питања из стриктне надлежности барске дијецезе препустио личностима из Дубровника, града који је вековима био у сукобу са Баром око црквене јурисдикције.[16] Одговор на ово питање изгледа да се налази у уводу папиног писма архиепископу Михаилу. Тамо се каже да је из писма краљице Јелене папа сазнао да се град Сава (тј. Сапа) налази у Албанији "iuxta sclavos", дакле поред Срба који овде носе име Словена. Из само две речи, које су као узгред убачене у текст више као географска одредница, избија прави папин став према резултатима напора који је предузимао према Србији и њеним владарима. Чини се да је папа већ тада постао свестан да је његова политика доживела бар привремени неуспех.

После коначног разлаза краља Милутина са Авињоном, у историјским изворима западноевропског порекла чита се отворена нетрпељивост према Србији и њеним владарима. Недостају гласови из Рима, односно Авињона, тако да се чини да су односи били сасвим прекинути. Да то стварно није био случај, може се видети из политичких докумената црквеног порекла, насталих да би се политички чиниоци у западној Европи покренули на акцију за ослобођење Јерусалима. Осим ових, ситуацију су описивали и путописци са Запада који су прошли кроз српске земље. Хронолошки најстарији је спис једног анонимног француског доминиканца који је настао око 1308. године, пошто је овај у времену које је непосредно претходило настанку дела пропутовао Србију и готово целу југоисточну Европу. Ово је дело изванредно пристрасно, готово малициозно, писано да би се Карло Валоа, брат француског краља Филипа IV Лепог, са којим је Милутин управо преговарао, наговорио на крсташки рат против шизматика који се противе јединству цркава и тиме спречавају ослобођење Христовог гроба. Према Анониму, положај римокатолика у Србији изванредно је тежак јер су изложени прогонима, њихови свештеници се затварају, руше се цркве и чине бројна друга недела. Владајући слој Србије, аристократија и краљ су јеретици и шизматици, мада је Аноним направио разлику између краљева Драгутина и Милутина. По његовом мишљењу, краљ Драгутин је правичан и добар владар, који воли римокатолике и ожењен је кћерком угарског краља. Сасвим другачији је Милутин, препреден и подао, живи са више жена и не куне се на јеванђеље. Непознати доминиканац додао је да у Србији живе и прави јеретици, босански богумили. Католике мрзи и прогони, али због страха од

---

15 "Alioquin, electione praedicta rite cassata, eisdem clericis de aliqua persona catholica, idonea, et Apostolicae sedis devota", *Annales ecclesiastici* ad a. 1291, nr. 42.

16 Јованка Калић, *Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године*, Сава Немањић – свети Сава, историја и предање, Београд 1979, 34 sq. Познат је просрпски став грађана Бара, *АА* I 57, nr. 185. Cf. *ИСН* I, 346–347 (С. Ћирковић).

Карла Валоа морао је да покаже намеру да приђе Римској цркви, да би ова спречила Карлов поход на Србију. Све је, међутим, измишљотина (figmentum) и он нема намеру да се држи обећања, осим уколико није престрашен (terrore perterritus). Аноним је веровао да постоје два разлога због којих би се српски краљ плашио Француза: први је тај што неке веома богате области његове државе у којима се налазе рудници сребра леже близу мора. Када би Французи напали, прво би се искрцали у приморју, где живе људи католичке вере који би се радо приклонили освајачима. Други разлог за страх Аноним је видео у чињеници да се већи део Милутинове земље налази у близини области које је добио као мираз од византијског цара, те је претпоставио да би приближавање француске војске могло српског краља учинити посебно несигурним. Опис Србије и српских прилика завршио је констатацијом да, иако физички лепи људи, Срби су у основи кукавице невичне оружју и да ће их бити лако покорити.[17] Насупрот овоме, однос према Албанцима је далеко позитивнији: "По слободној вољи господара земље, као и због природне љубави коју ови имају према Французима, добровољно и слободно примају од њих господаре".[18] Они нису ни римокатолици ни православни, и када би се нашао неко да им проповеда реч Божију, постали би чисти католици, јер "природно воле" (naturaliter diligunt) Латине.[19]

Другачије виђење верских прилика у северној Албанији пред крај владе краља Милутина имала су двојица ирских ходочасника за Свету земљу. Фрањевци Симон Фицсимонс (Sumon Semeonis) и Хугон звани Илуминатор пошли су 1322. из Клонмела у Ирској и стигли до Венеције. Тамо су се укрцали на један трговачки брод који их је, међу осталим градовима, довезао до Улциња и Драча. После краћег задржавања у Улцињу, за који је речено само да припада "краљу Рашке", ходочасници су стигли до Драча, у коме су боравили нешто дуже, довољно да сакупе извесне утиске. У "Итинереру од Ирске до Св. земље" Симон Фицсимонс писао је да је Драч некада припадао грчком цару, а данас је подложан "кнезу Романије" (principi Romanue), брату јерусалимског краља. Скреће се пажња на чињеницу да је Албанија област између Романије и Србије, да има свој језик и да ју је недавно потчинио шизматички краљ Рашке. Сами пак Албанци из Драча и околине јесу шизматици и користе грчку службу.[20] Нема позива на рат ни лакомислених тврдњи о брзом освајању. Уместо тога ирски ходочасник описао је физичке разлике између Срба и Албанаца које су се сводиле на разлике у облику капа, као и на корисну информацију да у земљи циркулише турски грош, којих 11 чине један велики млетачки.

Од свих је најмање био уздржан Виљем Адам, архиепископ Бара (1324–1341).[21] Потомству је оставио два дела, а потписао се само на првом, "De modo

---

17 *Anonymi descriptio Europae orientalis*, ed. O. Górka, Cracoviae 1916, 30–36. (даље: *Anonymi descriptio*).

18 О. с. 26.

19 О. с. 28–29.

20 R. Elsie, *Two Irish Travellers un Albania in 1322*, Albanien und Vergangenheit und Gegenwart, Südosteuropa Studien 48, München 1991, 25.

21 У Авињону је боравио између 1328. и 1330, C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Aevi I*, Patavii 1960³, 93. Претходно је био суфраган архиепископа Султаније у Персији, о. с. 457. Он је у ствари највећи део времена проводио изван својих дијецеза, и пре него што је постао суфраган архиепископа Султаније, неко време провео је у Малој Јерменији. О другим детаљима из

Saracenoc extirpandi", насталом 1316. године[22]. Друго дело под насловом "Directorium ad passagium faciendum" јесте анонимно и ранији издавачи приписивали су га Буркхарду, немачком проповеднику из друге половине XIV века. Ипак, могуће је са великом дозом вероватноће доказати да је писац овог списа, редигованог у Авињону 1332. године, заправо барски архиепископ[23]. У петом поглављу Виљем Адам доказује зашто не треба склапати политичке савезе са грчким царем и српским краљем. Овде треба скренути пажњу на то да се у Виљемовим очима политика византијских царева изједначава са политиком српских краљева. Разлоге за дистанцу према овим владарима Виљем Адам видео је у прогонима римокатоличких проповедника у Византији, чињеници да би споразум са њима изгледао као пакт са ђаволом против Бога, православног исмевања римокатоличких Св. тајни на начине које је педантни архиепископ описао, али овде не могу да нађу места. Четврти разлог је најзанимљивији и у основи је политички. Виљем презентира чињеницу по којој цео Исток зна да су грчки и српски владари обележени двоструком љагом: најпре, као јеретици, осуђени су од Римске цркве, али су и узурпатори и тирани у својим земљама.[24]

У следећем поглављу Виљем Адам детаљније образлаже овај политички став. Породица Палеолога учествовала је у највећим злочинима на Истоку и Западу, а највећи је уништење Латинског царства у Цариграду и одрицање од Лионске уније. Андроник III збацио је Андроника II, који га је пазио као сина, а овај га на силу затворио у манастир.[25] Ове поступке три генерације Палеолога Виљем је поредио са оним што је видео као непочинства трију генерација Немањића. Дугачки опис Chronique scandaleuce династије Немањића своди се на прекршаје против породичног морала и побуне млађих чланова породице против старијих.[26] Ако се пажљивије погледа овај низ оптужби, може се уочити да све оне воде ка једној тачки: доказу да отац владајућег српског краља Душана, Стефан Дечански, потиче из незаконите везе. Ова тврдња барског архиепископа постаје снажан аргумент при настојању да се француски краљ Филип VI наговори да нападне Србију и Византију. По мишљењу писца, напад на Србију потпуно је легитиман, јер она нема законитог владара.[27]

Седмо поглавље "Directoriuma" посвећено је начинима на које Србија и Византија треба да буду освојене и у њима задржана француска власт. Рашка готово да нема ниједног утврђеног места, само села, без опкопа и сасвим без зидова. Грађевине су, чак и краљеве палате и палате великаша, од дрвета. Нигде нема камених грађевина, осим код Латина у Приморју. Земља обилује житом, уљем, месом

његовог живота: C. Kohler, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens, documents latins et françaus relatifs à l' Arménie* II, Paris 1906, CLXXVII sqq (даље: *Recueil des historiens des croisades*).

22 *Recueil des historiens des croisades* II, 521–555. Górka у *Anonymi descriptio* XVI, сумња у Виљемово ауторство "Путовође".

23 *Recueil des historiens des croisades* II, CLIV.

24 *Recueil des historiens des croisades* II, 424–429. O. Górka, издавач Анонимовог "Описа источне Европе" уз велике мере опреза сугерисао је да је ово дело било познато барском архиепископу, *Anonymi descriptio* XVI.

25 О. с. 431–435.

26 О. с. 436–438.

27 О. с. 445–446.

и вином, и другим природним богатствима. Посебно се ставља акценат на пет златних рудника, у којима има и сребра.[28] Оно што, по мишљењу писца, олакшава освајање Србије, јесте постојање још две нације, поред саме српске: Албанаца и Латина. Оба народа одана су Римској цркви, а Латини обитавају у приморским местима, у којима има и њихових епископа. Изван зидова приморских градова живе Албанци. Они имају четири града: Горњи и Доњи Пилот, Сапу и Албанополис код Кроје. Сви су потчињени барском архиепископу. Њихов језик потпуно се разликује од латинског, али они пишу латинским писмом. Албанци могу да дају 5000 коњаника који су добри борци.

Завршавајући део посвећен Србима, Виљем Адам наводи разлоге због којих би римокатоличко становништво могло да се дигне против свог краља. Он налази да Латини и Албанци живе под неподношљивим јармом и да су их Срби подвргли најсуровијем ропству. Латинско свештенство се избацује и свесно му се смањује број, епископи и опати често се затварају, племство се разбаштињује и хапси, катедрале и друге цркве се руше и отимају им се права, манастири растурају и разарају. Може се веровати, наставља барски архиепископ, да би свако појединачно и сви заједно уквасили руке крвљу ових Срба, и само кад би видели да се неки француски кнез појавио у њиховим областима, учинили би га својим војсковођом. Да би Србија била покорена, било би потребно да се појави војска од хиљаду коњаника и пет хиљада пешака.[29]

Већ на први поглед упадљиве су сличности текстова из пера Анонима, који је свој извештај писао 1308. године, и текста Виљема Адама. Оба документа истичу ванредно тежак положај Римокатоличке цркве у Србији и следствено томе, склоност локалног становништва ка побуни. Оба текста уверавају читаоце у наклоност становника Зетског приморја и северне Албаније према Французима и лакоћу заузимања Србије. Нема никакве сумње да су они сасвим нереални у својим претеривањима, али упорно понављање сличних ставова отвара питање порекла и разлога због којих се износе. При томе се примећује да спис Симона Фицсимонса не садржи ове елементе, што је чињеница која може да буде од помоћи у расветљавању праве позадине напада на краља Милутина.

Анонимов "Опис источне Европе" настао је око 1308. године, у време када су са Карлом Валоа вођени преговори. Током ових преговора, као и оних вођених са папом Климентом В, приметне су резерве Француза према Милутиновим намерама. Непознати доминиканац био је највероватније послат у Србију и околне земље да Карлу Валоа добави извештај о приликама у региону и расположењу Срба и других народа према питањима јединства Цркава и Крсташког рата.[30] Могуће је да је ова

---

28 О. с. 478–481.

29 "Et quia dicti, tam Latini, quam Albanenses, sub jugo importabili et durissima servitude illius odiosi et abhominandi Sclavorum dominii sunt opressi, populus scilicet anguariatus, clerus dejectus et minoratus, episcopi et abates sepius vinculati, nobiles exheredati et in persones propriis captivati, ecclesie tam episcopales, quam alie dissipate et in suis juribus annulate, monasteria disperdita et destructa, ipsi omnes et ipsorum singuli in predictorum Sclavorum sanguine manus suas crederent consecrare, quando viderent aliquem principem de Francorum eis partibus aparere, quem contra dictos Sclavos nefarious, nostre veritatis et fidei inimicos, facerent ducem belli", *Recueil des historiens des croisades* II, 482–485.

30 *Anonymi descriptio* XXXI.

мисија била извођена под окриљем великог таласа доминиканске пропаганде који је запљуснуо Угарску и суседне земље 1306–1308. године.[31] Аноним је највероватније био Француз[32], али пошто је био и клерик, није немогуће да је примао упутства и наређења са неке друге стране. Сумња да је Аноним био двоструки агент проистиче из чињенице да је уложио огроман напор да Карла Валоа наговори да нападне православне државе пре него што почне рат са муслиманима за ослобођење Христовог гроба.[33] Мада је још Анонимов издавач помишљао на папу Климента В, недостатак недвосмисленог доказа принудио га је да читаоцима ускрати коначни суд.[34]

Изгледа да развој догађаја потврђује да Курија у њима није била само посматрач, него и активан учесник. Током прве половине 1318. склопљена је коалиција између титуларног латинског цара Филипа Тарентског, угарског краља Карла Роберта и хрватског бана Младена II Шубића, што је папа Јован благословио.[35] Са своје стране, Јован XXII посебно се старао да у борбе укључи и северноалбанске великаше које је подстакао на побуну.[36] Сваки учесник коалиције имао је партикуларне интересе и разлоге за сукоб са краљем Милутином, али изгледа да је енергични папа Јован те интересе сагледао и покушао да обједини. Младен II Шубић само је настављао политику свог оца бана Павла I, који је почетком XIV века покушао да заузме Хум. Током рата (чији детаљи измичу науци) његов син Младен заробљен је и после низа година проведених у заробљеништву пуштен на слободу.[37] После очеве смрти 1312. године Младен II обновио је непријатељства са Милутином, накратко поново заузео Хум, али га је одатле потисла уједињена Милутинова и Драгутинова војска.[38] Улазак у широку антисрпску каолицију представљао је само наставак старе политике Шубића према Србији.

Мотиви краља Карла Роберта били су другачији. Као сизерен поседâ у Угарској који су 1284. припали краљу Драгутину, а после његове смрти 1316. краљу Милутину, настојао је да их врати круни св. Стефана. Са своје стране, устанак северноалбанске властеле на подстицај папе као да потврђује Анонимов исказ да је у северној Албанији владало велико незадовољство српском влашћу. Папа Јован је 17. јуна 1319. писао тројици Мусакија: Ментулу, кнезу Клисуре, Андрији, албанском "маршалу", и Теодору, протосевасту.[39] Истог су дана посебна писма послата "кнезу Албаније" Радославу, можда господару Кроје[40], кнезу Дукље и приморске Албаније Владиславу Гономи[41], протосевасту Виљему Блиништију, протоалагатору Виљему Аријаниту, Калојану Блиништију и Павлу Матарангу. Тако је папина акција

---

31 То је мислио Анонимов издавач, *Anonymi descriptio* XI.

32 *Anonymi descriptio* XII–XIII.

33 *Anonymi descriptio* XXXII–XXXIV.

34 *Anonymi descriptio* XXXIV.

35 *Mon. Hung.* I 830, nr. 1263.

36 *ИСН* I 472–473 (С. Ћирковић); Јиречек, *Историја Срба* I 200–201; Пурковић, *Авињонске папе* 21.

37 *ИСН* I 454 (С. Ћирковић).

38 *ИСН* I 460 (С. Ћирковић).

39 *Mon. Hung.* I 831, nr. 1264; регест; *AA* I 194–195, nr. 648.

40 *ИСН* I 474 (С. Ћирковић).

41 Ово се презиме иначе транскрибује као Јонима, *AA* I 160, nr. 547, n. 2.

обухватила готово све области у којима су живели етнички Албанци. У писму Мусакијима које је у збиркама докумената једино наведено у целости папа их је назвао "католичким мужевима утврђеним у правој вери", који неће више да трпе тиранију краља Рашке, "истинског шизматика и потпуног непријатеља хришћанске вере", под чијом су влашћу морали да живе неко време. Сакупивши снагу, уграбили су прилику да устану и збаце јарам тираније, да одбаце дотадашњи неправедни начин живота (inique convercationis abiecto). Папа је нагласио да посао не треба само почети, него га и завршити. Молио је Мусакије да не одустају и да их неприлике не одвоје од посла. У писму Виљему и Калојану Блиништију, Виљему Аријаниту и Павлу Матарангу папа је поновио свој суд о краљу Милутину. Поменути су сковали "чврст план да се уклоне од његовог неверја (perfidia) чим се осмехне прилика". У наставку писма папа их храбри да остану чврсти у својој "похвалној намери" и "што пре могу, у јавности иступе мушки (producere viriliter)". За овај потез папа Јован им је обећао подршку Св. столице.[42] У оба писма јасно је речено да је обавештења о приликама у Албанији и правом расположењу њене аристократије донео епископ Кроје Андрија.

Албански великаши којима је папа писао нису случајно одабрани. Добром делу њих намесник Албаније Филип Тарентски, у својству деспота Романије, још 5. септембра 1304. потврдио је поседе и привилегије.[43] Из других докумената јасно је да је Андрија био кључна фигура папске политике у Албанији. На кројској катедри седео је између 1318. и 1334. године, када се помиње последњи пут.[44] У познатим историјским изворима први пут се појавио 6. јуна 1318. када су он и епископ оближње "Албаније" Михаило добили од папе Јована XXII задатак да рукоположе новог архиђакона Драча.[45] Папа је писмо почео са констатацијом да клерике и проповеднике истините католичке вере, нарочито оне који бораве међу шизматицима, тражи са посебном пажњом да би похвалним начином живота и добрим примером могли да изводе на прави пут оне који су застранили. У Авињон је стигла вест да је положај драчког архиђакона остао упражњен због смрти дотадашњег архиђакона Никите. Папа је поштовао древни обичај да локална црква изабере свог пастира и драчки римокатолици изабрали су извесног Косту. "Због страха од земаљске власти, јер се тврди да су шизматици заузели град Драч", (timore domini temporalis, quod scismatici in civitate diraciensi obtinere dicuntur), десигнирани архиђакон није се усудио да оде папи на рукоположење. Пошто је желео да води рачуна о добробити народа над којим архиђакон треба да бди, као и због потребе да та личност добрим примером привуче Римској цркви заблуделе, папа је наложио епископима Андрији и Михаилу да испитају околности Костиног избора. Ако би нашли да је избор ваљан и да се ради о погодној личности, Андрија и Михаило ће имати овлашћење да га потврде у звању, мада је канонски рок за то већ прошао.

---

42 Само *AA* I 196, nr. 649.

43 *AA* I 166–167, nr. 563–567. Ове потврде наслањале су се на амнестију коју је истог дана становницима Драча и Албаније доделио Филип Тарентски, о. с. nr. 561–562. Казнац Виљем Блиништи добио је титулу грофа, о. с. nr. 565.

44 *AA* I 321, nr. 776. Eubel, *Hierarchia catholica* I 216 његов понтификат завршава 1320. године. Поверење према Андрији папа Јован је показао већ 1320. године, када га је именовао за администратора епископије Хунавије, *AA* I 201–202, nr. 665. Претходни епископ Вартоломеј премештен је у Сењи у Италији, Eubel, *Hierarchia catholica* I 451.

45 Писмо у целини у *AA* I 189–190, nr. 636.

Уколико је избор био извршен на незаконит начин или изабрана личност није била погодна, мораће да пониште избор и постарају се да на чело драчких римокатолика дође неко по папином укусу.

Писмо папе Јована XXII Андрији Кројском од изванредног је значаја за тему која се истражује, али и за питање о току рата између краља Милутина и коалиције коју је окупио Филип Тарентски. Најпре, оно показује да је у северној Албанији заиста постојало незадовољство српском влашћу које се сублимирало у верско питање.[46] Друго, ово писмо наговештава са великом мером вероватноће да су Срби, бар за кратко, заузели Драч по други пут током владе краља Милутина.[47] Када је Драч потчињен Србији и колико је под њом остао, није познато. Зна се само да је 27. јануара 1320. намесник Карло писао јустицијарима Отранта и Барија да почну да плене имовину становника Драча како би се њом надокнадила штета бившем драчком судији Еустасију Сарацену. У побуни која је избила у граду домаћинство Сарацена је опљачкано и пошто није могуће надокнадити штету од непосредних криваца, издата је наредба да се плени имовина свих Драчана на територији Напуљске краљевине.[48] Овај став могао би да оснажи ирски ходочасник Симон Фицсимонс у пасажу свог путописа, у ком каже да је Албанију "речени шизматички краљ Рашке недавно потчинио својој власти".[49] У данима боравка двојице Ираца у њему, сам град Драч налазио се под влашћу деспота Романије Филипа Тарентског.[50] Ово не мора обавезно да противречи осталим изворима, јер су Фицсимонс и Хугон Илуминатор могли да посете Драч касније у току године у којој је обновљена анжујска власт у њему.[51] На крају, промена у црквеној организацији у самом Драчу сугерише да су се у граду дешавале озбиљне политичке промене. Од 1320. у својству латинског архиепископа Драча помиње се извесни Матија, који је на тој катедри седео пуних двадесет година.[52] У тренутку постављења, Матија је био само

---

46 Такво мишљење изнео је још A. Ducellier, *La façade maritime de l' Albanie au Mouen Age, Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle*, Thessaloniki 1981, 332–333. (даље: Ducellier, *Façade maritime*).

47 Ducellier, *Façade maritime* 332. Јиречек, *Историја Срба* I 201, n. 75, одбацује тврдњу Карла Хопфа да су Срби поново заузели Драч 1319–1322. превасходно због одсуства потврде у дубровачкој архивској грађи. Међутим, Хопф је свој чланак у Ерш–Груберовој енциклопедији писао на основу данас изгубљеног архивског материјала из јужне Италије, у коме је нашао да је током 1319. у Драчу избио устанак који је помео анжујску власт и град потчинио српском краљу, C. Hopf, *Griechenland um Mittelalter und in der Neuzeit*, Ersch – Gruber Algemeine Encuclopädie des Wissenschaften und Künste 85, 419–420. По Хопфу, Драч је остао под српском влашћу до 1322. године, о. с. 420.

48 *AA* I 199–200, nr. 659. Cf. Ducellier, *Façade maritime* 333 увиђао је да град није стварно анектиран од стране Србије и веровао је да је уживао неку врсту аутономије.

49 Elsie, *Two Irish Travellers* 25.

50 Филип је инсистирао на овој титули када је наступао у Албанији, *AA* I 165–167, nr. 561–567.

51 Ducellier, *Façade maritime* 334 такође подвлачи да су ирски ходочасници кренули на пролеће и да су у Драчу могли да се нађу тек почетком јесени. Веровао је да је град још 6. октобра 1322. могао да признаје власт српског краља, јер је тог дана била донета одредба которског статута, којом се нотарске исправе "краљевих градова" од Бара до Драча не признају за валидне.

52 Eubel, *Hierarchia catholica* I 232.

титуларни архиепископ, али ће по повратку анжујске власти заузети своју катедру, док је православни архиепископ Драча трајно остао у Цариграду.[53]

Рат у Албанији је, по свему судећи, био "ниског интензитета", и највероватније се завршио територијалним и политичким компромисом. Главнина српских снага супротстављала се снажном угарском нападу.[54] У нападу на Београд погинуло је много "шизматика", а град је спаљен[55]. На успехе угарске војске осврнуо се и папа Јован XXII у писму које је послао Фридриху Хабсбургу, претенденту на немачки краљевски престо. Храбрећи га да се ангажује у нападу на "шизматике", истакао је да га је угарски краљ Карло Роберт обавестио о својим великим успесима против Срба у којима је отео Regnum Macedonie, одн. Мачву.[56] Пошто је победоносни угарски краљ изразио жељу да настави напредовање до мора, желео је да своје снаге ојача и збрише остатке поменутих шизматика и неверника (ad dictorum scismaticorum et infidelium residuum conterendum). Папа је сматрао да Фридриху доликује (te decet) да не изостане у обављању тако побожног и корисног посла (tam pii utilisque negotii non deece) и храбри га да помогне Угрима. Писма сличне садржине папа је послао и краљевима Чешке и Пољске и војводама Аустрије и Крањске.[57] Фридрих није могао да се одазове папином позиву јер се налазио у рату са Лудвигом IV Вителсбахом у ком је катастрофално поражен 1322. код Милдорфа.[58] Тако је отклоњена последња опасност са Запада која је претила Милутиновој Србији.

Краљ Милутин није дочекао пораз својих непријатеља код Милдорфа. Умро је 29. октобра 1321. године, остављајући Србију на врхунцу моћи. Ако бисмо желели да бацимо збирни поглед на верску политику краља Милутина и на њене последице у северној Албанији, могли бисмо да закључимо да ју је водио владар са продорном визијом. Прагматична по методима, ефикасна по последицама, ова политика била је најбоља могућа у том тренутку. Усмерена ка чувању постојећег стања, није довела до јачања позиција православне цркве у Зетском приморју и северној Албанији, али је ипак значајно помогла да се спречи дезинтеграција српске државе по верским шавовима. Мада би се некоме можда могла учинити као хладна, прорачуната и лишена емоција, она је имала за резултат очување државног јединства и политичке виталности Србије, која се спремала за свој последњи узлет под царем Душаном.

53 *AA* I 200–201, nr. 664, n. 1. Сличан потез, именовање титуларног епикопа за Валону, Авињон је поновио 1370. године, М. Антоновић, *Област Валоне и Канине под српском влашћу (1343–1417)*, Зборник радова Филозофског факултета у Београду, серија А: Историјске науке 18 (1994), 160.

54 *ИСН* I, 474–475 (С. Ћирковић); Јованка Калић–Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 70–71. (даље: Калић, *Београд*); Јиречек, *Историја Срба* I 201.

55 Калић, *Београд* 360.

56 "De manibus illorum ereptum", *Mon. Hung.* I 470, nr. 714.

57 О. с. 471.

58 Evamaria Engel – Eberhard Holz, *Deutsche Könige und Kaiser des Mittelalters*, Köln – München 1989, 278. У овај рат били су умешани и остали адресати папских писама.

Miloš Antonović

THE ECCLESIASTICAL POLICY OF KING MILUTIN IN NORTHERN ALBANIA FROM THE PERSPECTIVE OF WEST-EUROPEAN RESOURCES

During the long reign of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321), there were two phases of the relations between Serbia and the Roman Catholic Church. The first one was characterized by the pressure of the Papacy on Serbia to join the Union of Churches created at Lyon in 1274. The negotiations on that matter between Serbia and the Papacy had started even before the act of the Union was signed and lasted for the next fifteen years. In spite of its final defeat in Byzantine, the Roman Curia still hoped that the Serbian kings Dragutin and Milutin would join the Union. At the beginning of the last decade of the thirteenth century, it seemed that the negotiations could end in favour of Rome, but suddenly they collapsed. The reason for this may be the death of the Pope Nicholas III after which the Curia turned its attention to the newly created problems. Very soon, however, it was clear that the Curia realized that the Serbian rulers had entered the negotiations for entirely practical reasons and with no intention of joining the Union. It was the beginning of a new phase of the relations between Serbia and the Roman Catholic Church, in which, as the resources of west-European provenance show, an open hostility toward the Serbian king Milutin and his country was expressed.

The second phase of the relations between Serbia and the Roman Curia was characterized by growing mutual mistrust and a serious deterioration in relations between the churches and in political relations between Serbia and Western powers. The Curia urged Albanians of what is now northern Albania to rise against the Serbian authorities in 1318. The purpose of the reports on bad position of the Roman Catholics in Serbia was to encourage Hungary, France and mid-European countries to attack Serbia. That encouragement played a great role in Hungarian attacks on Serbia during 1319 and 1320.

Бранислав Милутиновић (Косовска Митровица)

СТАНОВНИШТВО КОСОВА И МЕТОХИЈЕ У 14. СТОЛЕЋУ
(етничка структура)

Прва половина четрнаестог века јесте период када је српска средњовековна држава доживела врхунац. То је време када су се границе постављале на Пелопонезу и када је некада моћна византијска држава морала признати успостављено стање. У овом периоду владала су три владара који су упамћени као ктитори најзначајнијих манастира, њихови дародавци и оснивачи манастирских властелинстава уређених по строгим правилима феудалнога поретка са великим бројем зависних људи, земљорадника и сточара, занатлија разних професија. Велики значај за економски процват Србије имало је отварање рудникâ у којима је вађена руда сребра, олова, гвожђа, са значајним количинама злата, на пример гламско сребро. То је интензивирало трговинску размену и помогло формирање градова. Дворска и манастирска администрација преко канцеларија успоставила је широке везе са локалним, властелинским, али и страним канцеларијама. Из њихове делатности остао је велики број докумената различитог типа и садржаја, у којима су забележени драгоцени подаци о животу људи у средњовековној Србији, из којих се може одредити, тада као категорија непозната, етничка структура становништва.

За разматрање постављеног проблема о етничкој структури становништва Косова и Метохије, међу документима најважније су оснивачке повеље манастирима-задужбинама: Свети Стефан у Бањској, Високи Дечани у Дечанима и Свети арханђели Михаило и Гаврило код Призрена. Не сме се заобићи ни оснивачка повеља манастира Грачаница, али и хрисовуља Стефана Немање из 1198. године манастиру Хиландар. У преко петнаест хиљада података: имена људи, географских назива (топоними, хидроними), закона и уредби о уређењу властелинстава и цркава смештен је огроман материјал, неисцрпна грађа за задовољавање различитих интересовања. То је и разумљиво, јер као и остали феудални поседници морали су знати са којим територијама, селима, засеоцима, катунима располажу, као и од њих зависним људима. Све је то забележено врло детаљно у оснивачким повељама и на основу тих забележака може се поставити теза о народима и етничким групама које су дале имена, патрониме и географске називе и живеле на подручју Косова и Метохије.[1] Имена извесних река (Дрим), планина (Туртеш), области (Алтин) нису српског или словенског порекла, али зато су то сигурно Велики крш, Зло поље, Борје, Суходол и друга.[2]

Велики жупан Стефан Немања је у освајачком походу према византијским територијама у Србији и приморју осамдесетих година 12. века освојио и Косово и Метохију. У проширеној држави ова област остала је трајно припојена[3]. О томе

1 Милица Грковић, *Речник имена Бањског и Призренског властелинства у XIV веку*, Београд 1986.

2 Исто, 9.

3 *Monumenta Serbica spectantiam historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ed. Fr. Miclosich, Vienna, 1858, n^0 IX, 6; Извод из повеље објављен у: *Задужбине Косова, споменици и знамења српског народа*, Призен–Београд 1987, 313; Стефан Првовенчани, *Живот светог Симеона*, у: *Сабрани списи*, приредила мр Љиљана Јухас–Георгиевска, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига

"говоре" повеље Стефана Немање и његових наследника. Монах Симеон, бивши велики жупан Стефан Немања, у оснивачкој повељи манастира Хиландар 1198. године истиче да је даровао села са пчелињацима у призренском крају и Влахе "Радово судство и Ђурђево" на броју сто седамдесет[4]. Наследник Стефана Немање на престолу Стефан Немањић, будући краљ Првовенчани, издајући своју Хиландарску повељу даровао је манастиру нових дванаест села и потврдио очеве дарове[5]. Као краљ, око 1220. године, поклонио је Жичи девет села у Хвосну, међу којима је издвојио "Пећ са свим засеоцима својим".[6] Драгутинова повеља истом манастиру бележи виноград у самом Призрену, у Билуши, купљен од српске властелинске породице Првославићи.[7] Не мора се много удубљивати у материјал да би се приметило да су сви набројени локалитети, а посебно села, постојали и пре формирања властелинстава у Хиландару и Жичи и да су носили српска имена. Исто се може констатовати и за топониме и лична имена пчелара у даровној повељи краља Милутина Хиландару.[8]

У Прилозима на крају рада дата су имена села и људи која су забележена у документима владара и властеле дарованих манастиру Хиландару која потврђују садржај задужбинарских црквених и манастирских повеља. Такође, на основу грађе из дубровачког архива дат је преглед имена трговаца из Призрена који су трговали са Дубровчанима средином 14. века.

I

Повеља краља Милутина манастиру св. Стефана у Бањској, писана између 1313. и 1318. године, бележила је 75 села и заселака насељених земљорадничким становништвом. Селима и засеоцима јасно су одређене међе, али је изостао именични попис становника. У повељи су наведена само лична имена пчелара, попова и ситнијих феудалаца, који су приложени манастиру са својим поседима, или су им поседи замењени за друге, а бивши уступљени манастиру. Огроман број топонима има у основи српска лична имена: Рајкова кућишта, Братомиров лаз, Дидлова кућа, Драшков лаз, Драгија дол, и друга, што, свакако, говори о ранијем насељавању српског становништва на овом подручју.[9] Ови подаци утврђују српски етнички карактер читаве области бањског властелинства.

Око педесет српских имена бележи Грачаничка повеља краља Милутина из 1321. године, иако то нису ни приближно сва имена становника властелинства. Села су пописана са свим međама, али не и становници села, чак ни породичне старешине, што не представља сметњу да се и овде утврди, на основу топономастичке и

трећа, Београд 1988, 72–73; Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, приредила др Љиљана Јухас-Георгиевска, СКЗ, Београд 1999, 3, 39.

4 *Хиландарска повеља Симеона Немање*, у: Свети Сава, *Сабрани списи*, приредио Проф. др Димитрије Богдановић, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига друга, Београд 1986, 32.

5 Стојан Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, СКА, књ. V, Београд 1912, 385–386.

6 *Monumenta Serbica*, n° XVIII, 11–16.

7 *Законски споменици*, 387–389; *Задужбине Косова*, 314.

8 *Monumenta Serbica*, n° LXII, 57–65.

9 *Светостефанска повеља 1314–1316*, у: *Задужбине Косова*, 315–319.

ономастичке грађе, српски етнички карактер властелинства.[10] Ово потврђује и посебна регулатива дописана уз повељу под насловом "Закон стари Србљем", у којој се одређују обавезе зависног земљорадничког становништва.[11]

Међу манастирским оснивачким повељама српских краљева најзначајније за изучавање питања етничке структуре становништва Косова, по обиљу и обиму ономастичког и топономастичког материјала, јесу Дечанске хрисовуље сачуване у три верзије.[12] Крајем 19. века, уочавајући значај ових повеља, Стојан Новаковић објавио је студију "Село" (1891), у којој су читава поглавља директно преношена из дечанских повеља.[13] Када је разматрао питање величине српског села и задружног система, побројао је на територији Дечанског властелинства 45 села и заселака не рачунајући катуне Влаха и Арбанаса.[14] Ст. Новаковић није се упуштао у закључивања о етничкој припадности становништва тих насеља, али зато наводи "...онај закон Стефана Дечанског у Дечанској хрисовуљи који наређује да се Србин не жени Влахињом, тј. сељак ратар да се не жени ћерју несталних пастира, а ако би се оженио, да је преведе у меропхе".[15] На овај начин изведеним закључком Стојан Новаковић прихватио је чињеницу да је Србин земљорадник најмногобројнији део становништва властелинства који му даје српски етнички карактер.

Госпођа Милица Грковић, која је анализирала две верзије Дечанских хрисовуља, закључила је да су "по зонама дечанског властелинства словенска имена заступљена са преко 90%, што би се могло узети као основа за тврдњу да су поменута насеља била настањена словенским, односно српским живљем".[16] Због тога се не могу прихватити мишљења по којима се из ономастичког материјала не може утврдити етничка припадност, поготово ако се анализира преко тринаест хиљада података, колико садрже Дечанске хрисовуље.[17] То се посебно потврђује пребројавањем укупног броја кућа на властелинству. Од 2435 домова 2097 су ратарска, 70 сокалничких и 268 сточарских.[18] Пошто је у науци прихваћено мишљење да је земљорадничко ратарско становништво у српској средњовековној држави било српске етничке структуре,[19] из приложених бројки види се да је оно доминантно.

Изградњом манастира Светог Архангела 1347–1352.[20] године цар Душан је основао једно од највећих манастирских властелинстава у средњовековној Србији.

---

10 *Грачаничка повеља 1321. године,* у: *Задужбине Косова,* 323.

11 *Исто, 324–325.*

12 О издавањима Д. Х., види: Павле Ивић и Милица Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 20–53.

13 Стојан Новаковић, *Село,* СКЗ књ. 393, Београд 1965.

14 *Исто,* 140–142.

15 С. Новаковић, *Село,* 40; *Задужбине Косова,* 342.

16 Милица Грковић, *Имена у Дечанским хрисовуљама*, Нови Сад 1983, 20–23.

17 *Исто,* 24, *напомена,* 24а.

18 Радослав Ивановић, *Дечанско властелинство,* I, Историјски часопис, IV (1954), 215; С. Новаковић, *Село*, 40.

19 Милош Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији,* Београд 1973.

20 Када је довршена изградња манастира: Лидија Славева, *Дипломатичко-правните споменици за историјата на Полог и соседните краеви во XIV век*, Споменици за средњовековната и поновата историја на Македонија, том III, Скопје 1980, 324–327.

Као и у већини повеља, имена ратарског становништва се не наводе. Али, из наведених имена српске властеле, која је уступила или заменила своје поседе за поседе уступљене манастиру, затим имена пчелара, кројача, ковача, зидара, грнчара, па и Влаха – сточара[21], на основу антропонима и топонима може се установити доминација српског етничког елемента.

II

За разлику од земљорадничко-ратарског, српског становништва, које у повељама, изузев у Дечанским, није увек бележено, насеља, тј. катуни Влаха обавезно су бележени, чешће без међа, али зато обавезно по именима. То је и разумљиво, јер власт је по сваку цену хтела ставити до знања који од ових пастира,[22] вечитих луталица са једног на друго место, коме припадају.

Власи су у XIV веку још увек представљали посебну етничку категорију,[23] потомке делимично романизованог становништва Балкана, а који су били у току одмакле словенизације.[24] Они су се од околине разликовали по деловима одеће, накита, начина живота, фискалним обавезама и језиком.[25] Због ових момената, а и због природе посла којим су се најчешће бавили, израз Влах као национално име временом се претвара у влах – синоним за сточара.[26]

Током XIV века Власи су на Косову на властелинствима манастира живели у 26 катуна, иако их је вероватно било и више, и то: девет у Бањском, девет у Дечанском и осам у Призренском. Грачаничка повеља истиче "за Влахе Драгобратиће, које дадох Светом Стефану, дадох за њих у замену епископији липљанској Комане Влахе"[27]. У свим овим катунима било је око 1300 кућа забележених по именима старешина породица са децом (наводећи им имена ако су одрасла), ближим рођацима и другима ако живе у истој породици.[28]

Анализом пописаних имена Влаха установљено је да је процес словенизације почео много раније него што су уписивани у повеље. У влашким катунима сва три најзначајнија властелинства јавља се око 80% словенских имена.[29] На то нас упућују

---

21 Р. Ивановић, *Властелинство манастира Арханђела код Призрена,* I, ИЧ VII (1957), 345–360; *Властелинство* II, ИЧ VIII (1958), 209–253; *Споменици* III, 323–406; *Задужбине Косова*, 345–354.

22 Константин Јиречек, *Историја Срба*, II, Београд 1978, 34.

23 О пореклу Влаха: *Симпозијум о средњовековном катуну*, Посебна издања НДБиХ, II, Сарајево 1063.

24 *Зборник Константина Јиречека*, II, Посебна издања САНУ, 1962, 40–41, 45–48; Миленко С. Филиповић, *Структура и организација средњовековног катуна*, *Симпозијум* II, 52.

25 Ђурђица Петровић, *Дубровачке архивске вести о друштвеном положају жене код средњовековних Влаха*, ИЧ, XXXII (1985), Београд 1986, 6.

26 Ђура Даничић, *Рјечник из књижевних старина*, I, фототипско издање, 1975, 131–134; С. Новаковић, *Село*, 29.

27 Александар Соловјев, *Одабрани извори за историју српског права*, *Београд* 1926, 103; *Симпозиум* II, 50 (Миленко С. Филиповић), 50; *Задужбине Косова*, 323.

28 *Задужбине Косова*, 321 – у катуну Бугарски, данас село Србовац код Звечана, уписане су старешине породица са децом, зетовима, браћом, шурацима, тастом.

29 М. Грковић, *Речник имена*, 13.

имена која су изведена од основе словенског порекла са додатим румунским наставком -ул, па се чешће сусрећу имена Богдул, Микул, Његул, Радул, Рајул, и друга.[30] Обрнути случајеви са влашком основом и словенским патронимијским суфиксом -ић (Буниловић, Буцкатовић) такође иду у прилог мишљењима да је језичка асимилација Влаха ишла брже од етносоцијалне. То претапање у већинску масу становништва потврђују и примери у оквирима појединих породица. Старешина породице има српско-словенско име док му син румунским наставком на крају имена показује порекло породице.[31] Свакако, постојала су имена као Шарбан, Букур, Урсул, Дракун јасног влашко-румунског порекла, што само потврђује припадност Влаха румунској етничкој групи.

III

Педесетак километара дели два манастира, Бањски и Грачанички, које је у првих двадесет година XIV века подигао краљ Милутин. Оснивачке повеље готово да не помињу међу сточарима и земљорадницима Арбанасе. На једном месту помиње се међу Власима Блачанима Ђинац Арбанасин са синовима, а Лазор и Богде Танушевићи у катуну Кострчана.[32] Овакве појаве су, сматрамо, разумљиве, јер и Арбанас је, мада ређе него Влах, поистовећиван са сточарем. Тек Дечанске хрисовуље, поред многобројних села српског имена и влашких катуна, бележе један катун Арбанаса за који се може тврдити да је већина становника катуна арбанашког порекла.[33]

Пописивачи арбанашког катуна пописали су 44 куће са 306 житеља, а од тога броја 66 одраслих мушких глава.[34] Без обзира на укупан број Арбанаса на Дечанском властелинству (у око осамдесет кућа забележено је око 150 имена[35]) за разјашњење етничке структуре становништва пописана имена показују код Арбанаса потпуно супротан правац у односу на етничке Влахе. Док се Власи већ у првој половини XIV века утапају и асимилирају у Србе или Арбанасе, ови други остају затворени у својој средини, практично недодирљиви за све покушаје продора већинске српско-словенске околине међу њих.[36] То показује изузетно низак проценат српско-словенских имена у катуну, као и недостатак изведених имена.[37]

Арханђеловска повеља бележи само имена девет арбанашких и осам влашких катуна, док имена људи у њему не пописује нити даје неки број. Међутим, можемо претпоставити да су по структури слична онима из Дечанских повеља. Тешкоћу представља и одређивање где су се налазила места катуна, по којима су можда добила имена. Од оних који су идентификовани, види се да су били између

---

30 К. Јиречек, *Историја Срба*, II, 35.

31 На пример, у влашком катуну Војсилац, који је припадао Светостефанском властелинству, забележен је "Десислав Бакровић с децом, а син му Раткул с децом..." *Задужбине Косова*, 321.

32 *Задужбине Косова*, 350, 351.

33 М. Грковић, *Речник имена*, 14.

34 Р. Ивановић, *Дечанске хрисовуље* II, 218 рачуна по седам чланова породице, истовремено узимајући број кућа по Дечанским хрисовуљама III.

35 М. Грковић, *Имена у Дечанским хрисовуљама*, 31 погрешно збраја и добија 215 имена.

36 Миленко С. Филиповић, *Структура катуна*, 55, 56.

37 М. Грковић, *Имена у Дечанским хрисовуљама*, 21, 28, 31–32, 89–98.

Суве Реке, Призрена и Истока.[38] Да су и раније ови катуни били на овом подручју пре даривања манастиру, закључујемо из реченице која следи после навођења имена катуна или можда родова "...а ово су Арбанаси... и ови катуни са свим међама старим...".[39] У Арханђеловској повељи међу многим именима сточара, Влаха, ратара, сокалника, разних мајстора бележе се и арбанашка имена. Међу људима Спасове цркве у Призрену помиње се Љеш грнчар, Љешко, Ђон са сином Малцем, Ђин Ракооча[40].

IV

Најмање је познато становништво оних насеља на Косову и Метохији који су се називали градови (civitas) или тргови (mercatuc). Они нису улазили у пописе места манастирских властелинстава, уколико им изричито повељом није дато као поклон, па се зато тек о некима може дати понеки податак.

По отварању рудника у Трепчи, посведочено 1303. године[41], чини се да су основно становништво уза Србе били Саси,[42] које помиње и Светостефанска повеља као "сасе трепчанске".[43] Уз помене из времена почетака рада трепчанског рудника, Саси су дубоко укорењени и у каснијем времену. Под годином 1349. помињу се као становници Трепче "Tedeschi Pelnos et Manuello"[44], а "Barba Silvestri quos solvi Teotonicis" био је према тестаменту Домање Менчетића исплаћен дуг од 70 перпера крстастих гроша "pro mercato de Trepçe"[45]. Последњи Сас који се 1402. године иселио са породицом из Трепче и отишао у Сребреницу био је "Tedescho rupnich"[46].

Најбогатији српски рудник средњега века Ново Брдо настао је после Трепче. У савременим документима посведочен је 1319. године, па су зато и подаци о Сасима ретки. Не може се тврдити да их нема[47] јер је забележено једно пресељење у Угарску (пре 1390), а помиње се и неки Мартин Врља[48] и hanco (chanso) chatusich, који је овде умро 1411. године.[49] Трагови Саса остали су у топонимима Шашка црква у Новом Брду, Шашки пут у селу Драговац, село Шашковац код Јањева и хидроним

38 Р. Ивановић, *Дечанско властелинство*, II, 245; *Споменици*, III, 364.

39 *Задужбине Косова*, 348; *Споменици*, III, 364.

40 *Задужбине Косова*, 346; *Зборник К. Јиречека*, II, 49–50 (Ђин Бели).

41 *Зборник К. Јиречека*, I, пос. изд. САНУ, Београд 1959, 261, 267; Бранислав Милутиновић, *Дубровчани у Трепчи до 1455. године*, Зборник радова Филозофског факултета XXI–XXII (1991–1992), Приштина 1993, 212.

42 Михаило Ј. Динић, *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни*, I, Београд 1955, 5, 23–25; Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 23–24.

43 *Законски споменици*, 624.

44 К. Јиречек, *Споменици српски*, СКА, Споменик XI, Београд 1892, 28.

45 М. Динић, *За историју рударства* I, 5.

46 Historijski arhiv Dubrovnik, *Testamenta Notariae*, vol. X, '72. (4. VI 1416).

47 Momir Jović, *Dubrovčani pučani u Novom Brdu sredinom XV veka*, Godišnjak Arhiva Kosova X–XI (1974–1975), Priština 1979, 203–269, 204.

48 *Законски споменици*, 518.

49 М. Динић, *За историју рударства* I, 5–6.

Кижница.[50]

Сматрамо да је од интереса за тему коју обрађујемо да кажемо да се по нашим истраживањима, али и истраживањима других итраживача, број других етничких заједница у копаоничким рудницима изузев Срба своди само на Сасе, Влахе и људе из Приморја, и то углавном оних који долазе из Дубровника. О Арбанасима нема помена у овим крајевима.[51]

Саси нису насељавали равничарске крајеве, што је разумљиво због природе њиховог посла, па их нема у једном од најзначајнијих градова српске државе четрнаестог века – Призрену. Околина овог места била је позната по производњи свилених буба, чаура и свилених тканина које су извожене у Дубровник[52] и Венецију.[53] Положај места у држави (престоница; у близини је била краљевска палата Рибник) био је привлачан за приморске трговце, посебно Дубровчане, али и друге "Latine" у повељама. Они су овде проводили више година, ту пословали, женили се и формирали породице, о чему сведоче и две латинске (католичке) цркве.[54] И у околини је било "латинских" попова који су имали одређених обавеза према манастиру Светог Арханђела, као што су их имали и свештеници из две цркве у граду.[55]

Средњовековни градови, не само у Србији, били су по саставу становништва врло блиски са околином, тј. селима, зато и за Призрен можемо утврдити да је већина становника била српског порекла. То доказује и дубровачка архивска грађа: у стотину трговачких уговора о кредитима било је преко педесет домаћих људи из Призрена, од којих је преко 90% са српским именима.[56] Морамо поменути Божичка Богдашевића, великог трговца свилом, који је преко Дубровчана сало свилу у Венецију на продају, и Богдана Киризмића, познатог трговца свилом, који се задуживао код Дубровчана и пословао великим сумама новца. Због угледа у пословању био је радо виђен у Дубровнику, а једно време обављао је посао протовестијара краља Вукашина (Мрњавчевића).[57]

О присуству Арбанаса у Призрену током XIV столећа има врло мало помена. У повељи манастира Светог Арханђела помињу се при Спасовој цркви Љеш, грнчар, Љешко и Ђон са сином Малцем, а код цркве Николине Ђин Ракооча.[58] Да су се већ укоренили у Призрену, видело се по пословним везама које су успоставили са

---

50 Ат. Урошевић, *Неки детаљи из прошлости Косова*, САНУ, Ономатолошки прилози, I, Београд 1979, 27–28.

51 Сима Ћирковић, *Средњовековна прошлост данашњег Косова*, у: *Задужбине Косова*, 553–557; Татомир Вукановић, *Срби на Косову*, I, Врање 1986, 23–26.

52 Бранислав Милутиновић, *Извоз призренске свиле у Дубровник у XIV веку*, Обележја, часопис за друштвена питања, науку и културу, број 2, Приштина 1990, 145–151.

53 Ружа Ћук, *Извоз свиле из Дубровника у Венецију у XIV веку*, Историјски часопис XXVIII Београд 1981.

54 К. Јиречек, *Историја Срба*, II, 94.

55 *Задужбине Косова,* 353.

56 Бранислав Милутиновић, *Задужења призренских трговаца код Дубровчана 1355–1369. године*, Годишњак Архива Косова, XIV–XV (1978–1979), Приштина 1982, 45–61.

57 Исти, *Везе Богдана Киризмића са Дубровником (1359–1371)*, Годишњак АК XXI–XXII, Приштина 1986, 7–16.

58 *Задужбине Косова*, 346; *Зборник К. Јиречека*, II, 49–50. (Ђин Бели)

Дубровчанима. Љеш, син Миха, узео је кредит од Марина Познано у износу од 8 либри сребра, Лумас се задужио за 195 дуката, а 1369. године код истог кредитора 63 дуката и 9 гроша. Војко Ђоновић Лиепури задужио се код Paula de Vitana за 163,5 дуката.[59]

* * *

На основу напред изнетог можемо закључити да XIV век представља значајан период дефинитивног заокруживања формирања етничке структуре становништва данашњег Косова и Метохије. Манастирске повеље недвосмислено утврђују да је већинско становништво настало из српско-словенске етничке скупине уз присуство раније полуроманизованих, а сада у одмаклом процесу славизације етничких Влаха и малог броја Арбанаса. За разлику од Влаха, Срби и Арбанаси очувањем својих имена и верских и других карактеристика чувају и изграђују етнички идентитет. То се види у врло малом међусобном мешању на плану имена. Једино заједничко за обе скупине јесу хришћанска имена с варијантама источног или западног типа хришћанства.

59 HAD, *Debita Notariae*, vol. 5, fol. 43', 45'; vol. 7, fol. 183', 201'.

Прилог 1.

СРПСКИ НАЗИВИ И ИМЕНА КОСОВСКО-МЕТОХИЈСКИХ СЕЛА И ЉУДИ ДАРОВАНИХ МАНАСТИРУ ХИЛАНДАРУ ОД XИ ДО XВ ВЕКА[60] ПО САЧУВАНИМ ПОВЕЉАМА

Симеон Немања (Хиландарска повеља, 1198)

Села: Непробишта, Момуша, Сламодрави, Ретивља, Трније, Ретивштица, Трновац, Хоча и друга Хоча (тј. Горња и Доња Хоча).
Пчелињаци у: Трпезама, Дапшору, Голишеву, Парицима и у сваком по два човека
Власи: 170 Влаха (Радово судство и Ђурђево).

Стефан (Првовенчани, Хиландарска повеља, 1202)

Села: Ђурђевик, Петровик, Крушево, Книна, Рубач Поток, Дрсник, Гребник, Гован, Заљуг, Видење, Беличишта с Горњим Вранићима.

Краљ Драгутин (Хиландарска повеља, 1277?)

Села: Битун, Ослнице, Масково, Зборско, Локвица.

Краљ Милутин (Хиландарска повеља, 1282?)

Села (потврђује): Ђурђевик, Петровик, Крушево, Книна, Рубач Поток, Дрсник, Гребник, Гован, трг Долац, Книнац, Петрче, Видење, Беличишта с Горњим Вранићима. (Даје од свога) Штупељ, Захак, Сламодраже, Непробиште, Момуша, обе Хоче, Доња и Горња, половина Добродољана.
Пчелињаци и људи: Захак на Бистрици, а људи Добрко, брат му Братослав, Брајен, Гнуса. Горачево и људи Ђурђиц, Радослав и Продан.

Краљ Стефан Дечански (Хиландарска повеља, 9. јул 1327)

Села: половина Добродољана Пречистој Хиландарској, Јариње на Ибру Пречистој Студеничкој; хрисовуљом потврђена села: Сламодража, Добродољане (цело село), Непробиште, Момуша и Бела Црква.

Краљ Душан (повеља Хиландарском пиргу, око 1331)

Прилог, црква Пресвете Богородице у Липљанима, трг у Липљанима, село Словиње са људима: поп Другош, Богдан Стефановић, Војихна Зепашић с браћом, Драгија с братом, Милко с братом, Драгија Будић, Петар Војислаљић, Обрад Кијевчи сестричић с братом, Дабижив Милковић с братом, Драгиша Петровић с братом, Хохал из Липљана с децом, Станимир Урбрашновић с браћом, Обрад ратај с браћом.
Отроци: Брз, Прибихвал, Крајко Милен, Прибоје ковач с шурама, Стајко, Крајислав, Бероје, Добромисл Штимљанин.
Људи у Сухогрлу: Ђура Михановић, Војко Задраговић, Миљун Добројевић, Прибан Хранојевић, Прељуб Угодчић и Премил.

---

60 *Задужбине Косова*, 313–315, 326–327, 344, 354–356, 358.

Цар Душан (Општа хиландарска повеља, 1348)

Села: Крушево, Ђурђевик, Петровик, Книна, Дрсник, Долац, Гребник, Страниш, Лесковац, Видење, Петрче, Грабовница, Новосела, Вранићи, Косорићи, Штупељ, Локвица, Живињани, Плањане, Скоробишта, Шиштевац, Црњељево, Жури, Врбница, Војевишти, Хоча Горња и Доња, Слатински Дол, Момуша, Непробиште, Избишта, Сламодраже, Словиње.

Кнез Лазар (Болничка повеља, 1379)

Села: Јелашницу Ђурђа Ненишића, засеоци његови Толановина, Ђурђевик, Ресник, Јелашницу село Градислава тепчије, а заселак му Грабац, Гриби, Шикоже, Ошљак, Слатина.

Кнегиња Милица у монаштву Јевгенија (Хиландарском пиргу, 1394–1402)

Село Ливочу на Бинчи Морави, Пасјане, Сврчин, Ливадје, Липљан.
Људи: Бранко, Радослав Опорац, Иванко, Љеш, Петар Голклас, Богосав Ненојевић, Кикић Богдан, Богдан Миховић, Давид Хропина, Божић Добреновић, Никодим иконом, Павлец десечар, Августијан, десечар.

Прилог 2.

ИМЕНА ПРИЗРЕНСКИХ ТРГОВАЦА КОЈИ СУ ТРГОВАЛИ СА ДУБРОВЧАНИМА СРЕДИНОМ 14. ВЕКА[61]

Побрат, син Милославе, Ђорђе Маројевић, Ђорђе Павловић, Милун Петровић, Воин, Дабиша Прековић, зет Мелцина, Богдан, зет Продана, Драгослав Лаппек, Смил, Димитрие брат Јонче, Рајко Рајковић, Јонче, зет Павла дрводеље, Дабиша Шарчевић, Добре Скоро, Гојко син Рајка, Богдан Киризмић, Никола, сестрић Петра Терленце, Мирослав, зет Илије, Брајан, син Милославе, Радослав, син Станиславе, Иван брат Драгића, Станиша, син Николе Клестерића, Радослав Брајковић, Бојко Цин, Војко Радушко, Петар, син Јонче, Брајко, син Мирослава Зеленовића, Иван, син попа Кричана, Алексије и Рајко Љубисавини, Станислав Нићифоровић, Дабиша Никша, Брајко Пелегиновић, Lumas Michal, Lješ, син Micha, Добре, унук Тадеа, Доброслав Кулачић, Бојко Драстеновић, Новак Кранковић, Бранко Мирослава Пелегиновић, Бојко и Брајан, браћа Вариловић, Маринко, брат Драгие, Рад Бориславић, Ђорђе Марковић, Петериваниш Сиерковић, Василије, Теодор Лиепић, Војин Јовановић, Милан Миленовић, Дошил Дабишиновић, Vojko Đonović Liepuri, Рајко Васиљевић, Расикол, син Рајка Васиљевића.

61 HAD, *Debita Notariae*, vol. 3, 4, 5, 7 (1355–1369); *Diversa cancelariae, vol. 22, fol. 83 (20. V 136.).* – Бранислав Милутиновић, *Задужења призренских трговаца код Дубровчана 1355–1369. године*, Годишњак Архива Косова, XIV–XV (1978–1979), Приштина 1982, 45–61,

Branislav Milutinović

THE FOURTEENTH CENTURY KOSOVO POPULATION – ETHNIK STRUKTURE

During the middle ages, the region of Kosovo was inhabited by many different ethnic groups, among the largest and the most important being the Serbian, the Vlah and the Albanian group. These three ethnic groups lived close by and intermingled, even with regard to marriage.

According to the preserved give evidence to the establishment o different monastic etates, the major group was the Serbian-Slav one. This can be seen in the onomastic and toponomastic materials. The best evidence of this is Dečanska hrisovulja (The Dečane Bulletin) in which the Slav names families, and 268 stockbreeding families. It has scientificaly been proved that take part with more than 90%, there are 2435 agricultural families, 70 Sokalnik the agricultural population of medieval Serbia was of Serbian ethnic structure.

By number, in the second position is the ethnic group of Vlahs, who, because of their nomadic natur (in search of pastures), were carefulli noted down. There were 26 hamlets (Srb. Katuni) – Vlah settlements with about 1300 families. Their names indicate that the process of their assimilation into the Serbian or the Albanian ethnic group had begun a long time earlier.

The Albanien ethnic group was mall one in the 14^{tH} century Kosovo. The documents on the establishment of monasteries mention 10 Albanian hamlets, but only Dečanska hrisovulja noted down the number of families and the names of house' holders and other male members. A characteristic feature of the Albanian hamlets is an insignificant percentage o Slav names that testifies the isolation of this ethnic group from the rest of the community.

Синиша Мишић (Београд)

МЕЂЕ У СВЕТОСТЕФАНСКОЈ ХРИСОВУЉИ

Међе сеоских атара у средњем веку, па тиме и међе из бањске хрисовуље, предмет су посредног или непосредног интересовања истраживача још од краја 19. века. Први се овим питањима бавио Стојан Новаковић у својој студији о селу, јединој те врсте у српској историографији до данас.[1] Њега је пре свега занимао правни статус села и у вези са тиме улога међа сеоских атара. Село има међе како би се знало докле досеже његова одговорност, која је видљива из Душановог законика. Углавном из истог угла проблем међа посматрао је и Т. Тарановски.[2] Он је први уочио проблем *потке* као повреде граничне међе и исправио неке ставове Новаковића о колективној одговорности села и колективној својини над земљом.

Поред правних питања, самом природом међа и начином њиховог одређивања бавио се М. Пурковић.[3] На сличан начин, али мање успешно, сеоске међе проучавао је и М. Барјактаревић.[4] Он је само исцрпнији у набрајању објеката на међи, посебно у новом веку, али није ни издалека искористио расположиву грађу из повеља, а поједини су закључци површни и односе се на 19. и 20. век, а не на средњовековно доба. Пре скоро три деценије проблемом сеоске општине код Срба у средњем веку позабавио се Сима Ћирковић.[5] Он је указао на то шта обухвата сеоски атар (хатар) и да село део површина искоришћава заједнички, због чега је морало да се организује, као и због организовања производње и плаћања пореских обавеза које падају на село. Једна од обавеза која је падала на цело село, у доба краља Милутина, била је и приселица. О овом проблему писао је Милош Благојевић. Исти аутор истраживао је однос између целине сеоског земљишта и српске државе, која је могла, као и крупни феудалци, да утиче на ту целину, а и да под одређеним условима мења њене границе.[6]

Различити су разлози за постојање и важност сеоских међа у средњовековној Србији. Атар села, за који се иначе користи термин *синор* и *периор*, а од друге половине 14. века и мађарски термин *хатар*, омеђаван је пре свега због колективне одговорности села, али и из привредних разлога. Средњовековно село било је издвојено у простору и омеђено, а његов атар обухвата оранице, винограде, вртове, пасишта, сенокосе, воде, шуме, а део ових површина искоришћаван је заједнички, што је становнике села терало на сарадњу.[7] У нашој хрисовуљи село Гусино (Гусиње) прилаже се са планинама,[8] што значи да је и планина могла бити саставни

1 Ст. Новаковић, *Село*, Београд 1965.

2 Т. Тарановски, *Историја српског права у немањићкој држави*, Београд 1996, 376–381; 466–467.

3 М. Пурковић, *Одређивање међа*, Етнологија 1–2, Скопље 1940, 65–84.

4 М. Барјактаревић, *О земљишним међама код Срба*, Београд 1952.

5 С. Ћирковић, *Сеоска општина код Срба у средњем веку*, Симпозијум: Сеоски дани Сретена Вукосављевића 5, Пријепоље 1978, 81–88.

6 М. Благојевић, *Оброк и приселица*, ИЧ 18 (1971) 165–188; исти, *Српска средњовековна држава и целина сеоског земљишта*, Зборник МС за историју 44. (1991) 7–18.

7 С. Ћирковић, *Сеоска општина код Срба у средњем веку*, 82.

8 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА, 4 (1890) 5.

део сеоског атара. Село је морало да има приступ својој планини – ***прогон***, којим се планина спушта у насеље, као у случају Скоробишта и Љубижње.[9] Село са својим засеоцима има заједничке међе према суседним насељима, а ако заселак прерасте у село, долази до поделе атара. Селишта такође имају свој атар, без обзира што насеље више не постоји, сеоски атар као целина остаје и после тога да живи извесно време. То је оправдано јер је напуштено насеље могло и да се обнови.[10]

У Душановом законику од 201 члана 16 посредно или непосредно говоре о колективној одговорности и међама села. Село сноси кривичну одговорност, али се она не простире на сва дела, него на убиство са предумишљајем и на крађу, као и за паљевину куће, гумна, сламе или сена.[11] Село такође одговара ако не преда лопова, за осрамоћење судије, за одбијање приселице трговцима, и ако убије или одагна залуталог коња.[12] Јасно је да из ових разлога становници села, државне власти, као и феудални господар, у овом случају манастир Светог Стефана, у сваком тренутку морају знати границе атара села.

У Душановом законику чланом 77 одређује се глоба за потку, која представља насилно продирање преко сеоске границе. За села је износила 50 перпера, а за Влахе (влахе) и Арбанасе 100 перпера. То је у ствари глоба за повреду земљишне својине и примењивана је и према селима бањског властелинства.[13] Врста колективне одговорности села је и приселица – надокнада штете, коју у време краља Милутина даје село или околна села.[14] Све нас ово упућује на закључак да су сеоске међе у средњем веку биле веома важне и да су биле предмет старања како државе, тако и властеле и сеоског становништва, јер је свима било стало да тачно знају међе атара појединих сеоских насеља.

Потребно је нагласити да нису само сеоски атари имали своје међе. Омеђиване су и жупе, катуни, градски дистрикти, планине. Групе села, као посед одређеног властелинства, омеђиване су заједничком међом. Бањско властелинство је на левој обали Ибра имало 22 села, која имају заједничку међу.[15] То је главни посед овог властелинства. Такође, села Михаличино, Главотино и Стрелац имају заједничку међу која је јако детаљно наведена. Заједничке међе имају и села Дежево, Сути и Беково у Расу. Затим, села Беково, Полз и Хропалница, па у Зети Хмелница и Рујишта, као и Селца, Села, Диноше у Подлужју, Храстије, два Годиља, два Гостиља и Жаборово.[16] Из овога видимо да је бањско властелинство имало седам група поседа са заједничким међама, које су детаљно унете у хрисовуљу. Ова је заједничка међа према другим поседима, а унутар поседа свако село има свој прецизно омеђени

---

9 С. Мишић и Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003; М. Благојевић, *Планине и пашњаци у средњовековној Србији*, IG 2–3. (1966) 11, 22–23.

10 Исто, 17–18.

11 Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, Београд 1960, чл. 99 и 100; Т. Тарановски, Историја српског права у немањићкој држави, 376.

12 Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, чл. 92, 111, 159, 199; Ст. Новаковић, Село, 71–79; Т. Тарановски, *Историја српског права у немањићкој држави*, 379.

13 Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, чл. 77; Т. Тарановски, Историја српског права у немањићкој држави, 466.

14 Детаљно о приселици види: М. Благојевић, *Оброк и приселица*, ИЧ 18 (1971) 165–188.

15 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2.

16 Исто, 3, 4, 5.

атар.[17]

Унутар сеоског атара омеђиване су обрадиве површине: њиве, ступови, вртови, виногради, али и ливаде и сенокоси. Из других повеља видимо да су све ове категорије имале своје међе унутар сеоског атара, па нема разлога да се не тврди да је тако било и у атарима бањских села. Такође, и разне врсте пашњака (зимовишта, обични пашњаци) могу бити саставни део сеоског атара, са својим међама.[18] Сваки је земљорадник знао међе својих њива које обрађује, као и међе властеоске резерве. Оне су сматране неповредивим и уживале су посебно поштовање – село се увек поклања са *међама и правинама*. Померање међа је страшан грех, премеђаш је на фрескама приказан како у паклу носи рало о врату.[19] Село се брине о међама атара, али и о међама обрадивих површина унутар свог атара. Међе атара, али и њива, померане су при крчењу земљишта, или услед какве принуде.[20] Од 16 лазова (крчевина) који се помињу у нашој повељи само два не носе име по личном имену. У селу Гумништа у Хвосну, и селу Тушимља у Расу помињу се чак по два лаза у међама.[21] Најчешће су крчени лугови који се налазе у низинама, али се крче и горе. Крчење гора добило је замах у оним крајевима где је дошло до развоја рударства. Крчевине се срећу до 500 метара надморске висине. Оне су стваране у већ насељеним крајевима, често уз њиве које се већ од раније користе, или уза *ступове*.[22] Проширивање фонда обрадивих површина у неком сеоском атару добијало је понекада такве размере да су крчевине избијале до међа суседног атара. То је онда мењало унутрашњи однос међа у атару и смањивало површину земљишта које се заједнички искоришћава, и које у принципу нема међе унутар атара, у корист обрадивог (омеђеног) земљишта. Ово говори о томе да је у периоду пре формирања бањског властелинства у овим насељима дошло до освајања нових обрадивих површина, а тиме и до померања међа атара, а и обрадиве земље. Такође, сведочи о демографском порасту становништва у селима бањског властелинства током 13. века.

Да су се међе атара села и међе унутар атара мењале, говори и чињеница да у већем броју наших повеља срећемо податке о новим и старим међама. Изузетак није ни Светостефанска хрисовуља. У заједничким међама села у Расу за део међе се каже да иде по делу *како је од раније међа*. А село Брестије на Сави приложено је са својим старим међама.[23] Значи, атар овог села, као и других, био је већ раније омеђен у познатим међама које остају на снази и преласком села у посед бањског властелинства. Спомен старих међа упућује на закључак да су атари села били омеђени и раније, а и на то да су међе, из различитих разлога, могле да се мењају.

Унутар сеоског атара поред обрадивих површина било је и других врста земљишта. Ако се узме у обзир да просечно растојање између села у средњовековној Србији износи око 3 км (у Битви 5 км),[24] онда је јасно да сеоски атар у просеку

---

17 Детаљно види: Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана у Бањској*, ИЧ 6 (1956) 177–200.

18 М. Благојевић, *Планине и пашњаци*, 45, 52–55, 61–68.

19 О магијском и међама види: М. Барјактаревић, *О земљишним међама у Срба*, 41–61.

20 М. Благојевић, *Српска средњовековна држава и целина сеоског земљишта*, 10.

21 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2–5.

22 М. Милојевић, *Дечанске хрисовуље*, 57; М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд 1973, 83–91.

23 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 4, 5.

24 О овоме детаљно: Ђ. Симоновић, *Просторни развој села Србије*, Необјављена докторска

располаже са око 3.000 хектара површине. Због начина обраде и величине села тешко да је и једна трећина ове површине отпадала на обрадиво земљиште (можда чак и једна четвртина), остало је било под шумама и ливадама, што је давало простора за крчење и култивисање додатних површина унутар атара села, на шта је имао право господар села. Властеличићи су добијали пусте делове атара које су култивисали, али се стварање *отеса* у Светостефанској повељи забрањује на земљи манастирског властелинства.[25] Српски владар и крупни феудалци могли су да утичу на обим сеоског атара, као и на промену структуре култивисаног и некултивисаног земљишта унутар атара. Подизање топионице и комасација обрадивих површина сигурно су утицали на битне промене међа унутар једног атара.[26]

II

Из наших повеља може се закључити да се међе сеоских атара утврђују по налогу владара, а практични део посла обавља властела нижег ранга. Међе су најчешће тесали: тепчије, челници, севасти, кефалије, пристави, судије и отроци.[27] При продаји имања међе су се показивале, а у случају спора међе су одређивали стари људи (***старинци***) из околине који *знају међе*. По Душановом законику при парници о међама заинтересоване стране дају по половину сведока и где они покажу, ту је међа. За велико дело давана су 24 сведока, за мање 12, а за мало 6 сведока.[28] Из каснијих времена знамо да сведоци одређују међе и после пропасти средњовековне српске државе. Након што сведоци покажу међе, оне су уписиване у повељу као краљева пресуда.[29] На исти начин касније и турске власти одређују међе.[30] При показивању међа носи се крст или грумен земље. За међаше су коришћени непокретни објекти из саме природе (дрво, камен, бара, локва) или теже покретни које сами људи постављају тако да буду лако видљиви и уочљиви.[31] Разграничење је зависило од конфигурације земљишта – различити су међници преко каменитог или шумског терена, или па на обрадивој земљи. Међе иду развођима (***како се ками вали***), дуж пека и потока, на баре, локве, рибњаке, студенце, вртове, бродове, ушћа, поноре. Међници су и усамљена стабла, антропогеографски објекти (куће, селишта, катуни, млинови, крстови, гробови, цркве, путеви, виногради), а често и вештачки

дисертација, Београд 1976, 82; исти, *Сеоска насеља у Мачви од Раваничке повеље до краја прве владе Милоша Обреновића 1839. године*, Гласник ЕМ 51, Београд 1987, 77–111.

25 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 6–7; М. Благојевић, *Српска средњовековна држава и целина сеоског земљишта*, 14–15.

26 *Исто*, 16–17.

27 *Лексикон српског средњег века*, 390–391. (Р. Михаљчић)

28 Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, чл. 80, 151; Т. Тарановски и А. Соловјев, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, коментар чланова; М. Пурковић, *Одређивање међа*, 78.

29 Добар пример јесте спор Хиландара и властеле Хардомилића око Косорића: С. Мишић, *Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије*, ССА 3 (2004) 3–18.

30 Ст. Новаковић, *Село*, 67.

31 Опширније види: М. Барјактаревић, *О земљишним међама у Срба*, 39–40.

утесане међе (укопани камен).[32] Из наредне табеле видимо врсте и заступљеност међника у Светостефанској хрисовуљи:

Село/планина	Хидроним	Ороним	Антропогеографски објекат	Дендроним, лазови, мраморје
Бањска и још 21 село	Амбул студенац, ушће, Медни поток Беле воде Обрадов брод Лескова вода Ибар	рт, дел, Голо брдо Војков дол Златни камен Добро брдо Црни врх	Градиште трг, пут, крст, цеста Госпођина црква Спасова црква распутије Георгијева црква	Чрљена врба бор Преки лаз
Копорићи	Бели поток Милотин поток	рт, дел, Модри мел Црквице Баран	котац	
Граничам	Чрнинов поток Добруница бања	Обрамовска глава, рт, Лисичије равни планина, дел	пут, заселак	Висилаз
Добрхава	Ибар	Вардишта Равништа Вели рт, дел		
Селчаница	Ибар Добрхава река ушће	планина, дел, вододелница Чрноглавља глава Лисац, Галич Бтезова глава, рт	Јакимово катуниште котац	крст који рече господин краљ поставити
Рогозно	Суха Каменица, Ибар, поток, брод Бистрица Ракитовица Растелница Сашка река, стубл, Ситница	дел, дол, Страшна стена, Клупна лука	гробље, Славкова кућа, старе рупе Лабски пут Могужина селишта, Главатов крст, град, Димитријева црква	бор

32 *Лексикон српског средњег века*, 391 (Р. Михаљчић); М. Пурковић, *Одређивање међа*, 69–71.

Михаличино, Главотино, Стрелац	Губавч поток, студенац, Кијережки поток, Лништни поток, Микулштица ушће, бара, Присојнички поток, Ситница Стрелачки брод	камен, дел, Вучија пољана, Чичавски дел, развође, камени рт	пут, цеста, Музакјеве куће, Рајкове куће, црквиште Дмитрова црква, кућа, преки пут, Градиште стара селишта	глог, мрамор, Мрежарјев лаз, Братомирови лазови
Племетино	бара, поток, мала локва		приштевски пут, станишта краљевих свиња	
Уљари у Луговима	локва	Дуги луг Широки луг	пут	Вели трн
Гумништа	поток, Типчана локва, Калојан студенац, Мратин поток	камени рт, дел	пут, Дидлове куће, Георгијев виноград	крушка, Дупетин лаз, Ковачев лаз
Бање	Љубишња локва, брод, студенац	Венац, Велија Рудина, Гложак, Папратни дол	рудник, пут	Дреновик, Држков лаз
Осојани	брод, локва	раздоље, дел	прека цеста, преки пут, војводине куће	дуб, Хранојев лаз
Ловч поток	поток, Стефанов слап, локва, студенац	Песчана глава, дел, средњи дел, Теговиште Главичица	војводине куће и котац, њива, пут, преки пут, Ивања црква Ласов крст	дуб, Драгин лаз
Дежево, Сути, Беково	река, поток, Лешнички поток, Глубовик поток, Свинштица Красонин поток, Старшивички поток, Слатина Грабовички поток, студенац,	брег, стена, рт Велија глава, Грдинино брдо, дел, Главач, Гвозд дол, брдо, Белоглав, Милетин дол Купусов дол, Влачег, Медвеђа глава, Стефање брдо, Плано брдо	Николина црква, Спасова црква, Утешино селиште, Сагјавч пут, гомила, млиниште, возник, пут, Остина њива Блажујева кућа	велика буква Смрековица, Јасиков рт, Бучије, доњи крст, Браторађев лаз

	Сени поток Пнућа			
Тушимља	локва	дел, рт	пут, Остина њива, Милослављево кућиште	Бучије, дрен, Јасиковица, крст, Калуђеров лаз Жбрањ лаз
Беково, Полз Хропалница	ушће потока, Лесковик поток, Пнућа Драгораг поток, Мачковац Саговч поток	Грдин брег, Лупежница Волуји дол, дел, рт,	Утешино селиште, преки пут, Николина црква, њиве, Двориште	Орах, Трнови дол
Павље	Бели поток, Људска, ушће Славик студенац	стена, дел		крушка
Гошево	Драгочај студенац, локва, река Знуша, Драгораг поток, локва, Слатина, ушће потока	Средња преседел, Расохати камен, дел, Остри рт, Пчелиња стена, Средњи рт	стрменички пут	крушка
Јеличи	Дозивало студенац, река	Станик, рт	Илијина црква, цеста	
Горажде	ушће река, Губавч поток, локва, студенац, Станк поток	Прекоп, дел, брдо, Грохот, Тиковски дел, Чемерна пољана, Хрељина пољана, средње брдо, голо брдо	Градац, пут, Николина црква	Трње, врба, крушка, Спасово дубије, Врачево дубије, Брезије, Буковик
Крушево	Вуков поток, ушће Ржане, Умоврени поток	Виситор, дел, пољана		бор, крст
Гусино	Бели поток, Врмош, река, Туновштица, мочила	пешт, литна стена, Дуге луке, Бабин луг	Тифон крст	Јаворови дол, брест, Бабина буква, врба Драгоман лаз
Хмелница, Рујишта	Цемва, брод, Кошућа локва, студенац, Пасији	врх, брдо, обрх Чемерна, Папратна лука, обла глава,	Рађева гомила, пут, рупа, улица, Љубкова	Буковик, Липова улица, дрен, Белмужов лаз

	студенац	Црни крш, Стражиште, врх Рудине	гомила, Ланбинска кућишта	
Села у Подлужју	Цемва, блато Горња локва Мртвица река		две гомиле, три гомиле, Свети Врач, свињаревске куће, пут	шума, крушка, камен укопан (3), камен према Горици, камен при крушки
Диноша	Цемва, развође Рибнице и Диноше			укопан камен, обли укопан камен
Храстје	Рибница, водоскок	Велики хум, завала	Угарска гомила, рупа	
Јеребиње	Книна, Моштаница, развође	вех Курила, Зла страна, Суха планина, дол	Краљева дворишта	
Баба, Гозбаба, Витицрев, Јеленак, Чахор, Драгоило	Бела водица, поток, река, Комарштица Витицревски поток, студенац (2), Бистрица, Кудрешки поток	Модри ками, Стражишта, Модрч дел, Обли дел		гвозд, крст
Између Алтина и Плава	Добра водица, брод, Ржана	Стрекавац, Сечена стена, пешт, Вртена стена	међе грачаничка и светогорска	
Црна Гора (Плав)	Лукови поток, локва Зла река, поток	Козији хрпт, Велије брдо, дел, врх, брдо, Радошев камен	градачка међа, пут	гвозд, Липовица, борје
Прчево са светогорци	Влашки брод студенац, Љубижња, Рађевски студенац, Игларевски студенац	Чрљени камен, дел, Вукојева глава, брдо, Урсулов дол, Доманег, Бело поље, крш	Подграђе, старо црквиште, пут	Кичени дуб, Претини лазови
УКУПНО:	**141**	**141**	**95**	**42/13/16 (71)**

ТАБЕЛА 1: Међници у Светостефанској хрисовуљи.

Као што смо видели из претходне табеле, највише међника (по 141) представљају хидроними и ороними. Код хидронима најчешћи међници су реке, потоци и студенци, али се у међама, додуше ређе, јављају и баре, локве и бродови. Код оронима најчешћи међници су дел, брдо и дол. Они често представљају и развође на том подручју. Међа атара на бањском властелинству најчешће је ишла дуж река и потока, на студенце, баре, локве и бродове, и деловима и доловима преко брда, врхова и пољана. Нешто ређе су међници антропогеографски објекти, као што су куће, цркве, засеоци, гробља, селишта, путеви и друго.

На просторима где је становништво гушће насељено и где има више култивисаног земљишта, чешће се сусрећемо са вештачким, постављеним међницима. Оваквих подручја, па и међника, има и на бањском властелинству. Код села Селчаница међа иде и на крст *којег рече господин краљ Добреју и Мутиводе поставити.*[33] Овај међник постављен је по изричитом налогу краља Милутина. Код још неколико насеља (види Табелу 1) крст или мраморје служи као међник. Посебно је занимљив пример села у Подлужју у Зети, где је део међе потпуно омеђен помоћу укопаног камења.[34] Навођење *мрамора* као утесане међе сведочи о интензивном аграрном животу. У међама атара села бањског властелинства сусрећемо и један број лазова (крчевина), што сведочи о демографском порасту становништва у тим селима.

У Светостефанској хрисовуљи влашки катуни нису наведени са међама, као што је то случај у Дечанској и Светоархађеловској хрисовуљи.[35] Међутим, влашка земља на Кијеву има своје међе.[36] То је и разумљиво јер је ова земља била њихово власништво које има своје међе. Међе су имале и планине, управо због посебних права њиховог коришћења од стране одређених појединаца, села или влашког катуна. У нашој повељи планине се наводе са прецизним међама и међницима.[37]

* * *

Може се закључити на основу података из дипломатичке грађе, и на примеру бањског властелинства, да су међе сеоских атара биле неповредиве, али променљиве. Унутар тих међа било је такође много тога што се омеђивало и ограђивало. Своје такође неповредиве, али променљиве међе имале су њиве, ступови, виногради, вртови, ливаде, сенокоси. Чим је над одређеном врстом земљишта постојало искључиво право коришћења, одмах су се јасно успостављале и његове међе. Односе унутар атара, па и промену међа, најчешће је одређивао господар земље. Ван сеоског атара своје међе имали су катуни, планине, жупе, *земље*. Средњовековно српско друштво било је у великој мери друштво села и властелинстава, а њима доминирају међе у физичком и духовном смислу. Међа означава физички објекат, али и духовну персонификацију својине над земљом све до модерних времена. Повреда међе у колективној свести српског друштва увек је била не само правни прекршај већ и

---

33 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2.

34 *Исто*, 5.

35 М. Милојевић, *Дечанске хрисовуље*, 49, 50, 54; међе катуна Ратишеваца, Ђурашеваца и Сушичана углавном иду водотоковима. Види: С. Мишић и Т. Суботин-Голубовић, *Светоархађеловска хрисовуља*, Београд 2003, 100, 101.

36 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 9.

37 *Исто*, 5, 6.

велики духовни грех. Чак и градско друштво има своја имања у градском метоху (атару) и своје земљишне међе. Због тога, а и много чега другог, не може се говорити о средњовековном градском друштву као друштву без међа. Док год је аграрна привреда и земља доминантан фактор живљења и привређивања, дотле и земљишне међе имају свој значај. Сеоске међе имају значаја све док постоји село као издвојена друштвена заједница, а то значи до модерних времена.

Siniša Mišić

BOUNDARIES IN THE CHARTER OF ST STEFAN

Boundaries of village territories lying within the Banjska estate were inviolable, although subject to alterations. They were of great significance for the collective responsibility of the villages and fulfillment of their obligations toward a feudal ruler. Within the village boundaries there were boundaries of fields, vineyards, gardens, meadows and hay meadows. Since those were individual possessions or one had full permission to use them, their boundaries were also inviolable. The boundaries were drawn in the presence of six, twelve or twenty four witnesses (autochthons) after which a local authority representative put their plan into practice (marked boundaries). Boundary markers were hydronyms, oronyms, dendronyms, antropogeographic entities (see Table 1) as well as stones placed along boundary lines. In cultivated and heavily populated areas, stones were the most common boundary markers. Apart from the above-mentioned ones, boundaries of mountains were also noted in the charter of St Stefan.

Снежана Божанић (Нови Сад)

РЕКОНСТРУКЦИЈА МЕЂА ИБАРСКОГ ЈЕЗГРА СВЕТОСТЕФАНСКОГ ВЛАСТЕЛИНСТВА

Манастир Бањска има сачувану оснивачку повељу која је добро критички издата (Љ. Ковачевић, В. Јагић) те је захвална за историјско-географска истраживања. Светостефански поседи били су на ширем подручју српске земље: Ибар, Рас, Ситница, Хвосно, Плав, Будимља, Зета, и на реци Сави, али његово језгро чинила је долина Ибра.

Ибарски метох Бањске чинила је скупина од 22 села која су непосредно окруживала цркву Св. Стефана и чинила његову најближу околину. Међе ових села прецизно су наведене у Бањској повељи. Из њеног текста јасно се види да је то комплекс унутар једне међе, која почиње и завршава под звечанском тврђавом.

Велики ктитор и дародавац краљ Милутин жељу да богато и обилно обдари прилозима своју задужбину јасно изражава у самој Светостефанској повељи: "*Обнових га и испуних колико могућно би Краљевству ми у свакаквим правима што беху на потребу светоме храму овом, а најпре у селима*".[1] Пред крај повеље, дародавац додаје: "*и ово све што даровах, или купих, или испросих, или замених, или у господина архиепископа или у кога било*".[2]

У другој деценији XIV века, у време када се оснива Светостефанско властелинство, значајан део насељеног простора био је испарцелисан и подељен манастирским и црквеним властелинствима, а део земљишта чиниле су властеоске баштине. Пре формирања поседа Бањска већ су постојала бројна властелинства, чији су поседи били географски локализовани јужно, југоисточно и југозападно, као и северно у односу на Ибарски метох. Поседи тих властелинстава били су расути, али, по правилу, један део прилога окруживао је, готово увек, манастирску цркву.

Јужно и југоисточно у односу на језгро Бањске налазила су се села и Власи, у призренском крају, које је Симеон Немања поклонио Хиландару.[3] Тај први хиландарски посед, тада под византијском влашћу, добијен је од цара Алексија III Анђела. Прилоге Хиландару потврдили су, а потом и проширили наследници Стефана Немање.[4] Даривани поседи и приходи били су драгоцени, али удаљени од

---

1 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, Споменик IV (1890), 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ краља Стефана Уроша II Милутина*, из старог Сараја изнесла на свет Земаљска влада за Босну и Херцеговину, Беч 1890, 5; *Споменик IV*, 2; *Задужбине Косова*, Београд 1989, 316.

2 *Споменик IV*, 9; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 39; *Задужбине Косова*, 322.

3 F. Miklosich, *Monumenta Serbika spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858, 4–6; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, 384–385; *Задужбине Косова*, 313; поклоњена су села Непробишта, Момуша, Сламодрава, Ретивље, Трние, Ретивштица, Трновац, Хоча и "друга Хоча", са пчелињацима у Трпезама, Дапшору, Голишеву и Парицима. Дато је и Радово судство и Ђурђево (170 породица Влаха). Наведени прилози могу се пратити на географским картама: *Sekcija Prizren 1*, (680–1) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984, *Sekcija Prizren 3*, (680–3) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984.

4 *Законски споменици српских држава средњег века*, 385–395; *Задужбине Косова*, 313; Душан

Свете горе. За издржавање и нормалан живот монашке заједнице били су неопходни поседи и у Св. гори или у непосредној близини, где српски владари нису имали власт. Сава је успео да добије од византијских власти Зиг с поседима на граници Св. горе. Потом је у Кареји-Ораховици, купио виноград и подигао пирг са ћелијом за испоснике.[5] Док су се прилози Симеона Немање и краљева Драгутина и Милутина налазили југоисточно у односу на Ибарски метох, прилози Стефана Немањића били су лоцирани јужно у односу на прилог дат Бањској, Осојане у Кујавчи, и касније су се међили. Села Клина, Дресник и Гребник налазе се јужно од Осојана у Кујавчи.[6]

Велики жупан Стефан Немања (1196) основао је манастир Студеницу и створио пространо властелинство.[7] И студенички поседи били су расути попут других средњовековних манастира. Поред прилога у непосредној близини манастира (који се налазе северно и северозападно у односу на Ибарски метох, а североисточно у односу на поседе Бањске у Расу), додељени су и прилози у Хвосну, као и на Ибру "метох Подгорелица".[8] Један студенички метох лежао је у близини пута који је спајао Призрен и Трепчу, и налазио се источно у односу на језгро светостефанског властелинства.[9]

Стефан Урош I основао је храм Св. Николе у Хвосну, потчинио га манастиру Милешеви и обдарио га прилозима који се налазе у непосредној близини Пећи. Ови

И. Синдик, *Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару*, Хиландарски зборник 10 (1998), 16–17, 20. Хрисовуља великог жупана Стефана Немањића, којом потврђује дарове свога оца манастиру Хиландару и даје нове прилоге, налази се, оригинал (?), у АХС под бр. 1, топографска сигнатура А 1/1, написан на пергаменту ширине 325, а дужине 653 mm. Повеља краља Стефана Драгутина манастиру Хиландару налази се у АХС, оригинал (?), под бр. 4, топографска сигнатура А 3/1, на пергаменту ширине 315, дужине 410 mm. Исписана је полууставним писмом и црним мастилом у 43 реда.

5 Д. Богдановић – В. Ј. Ђурић – Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978, 36–37; *ИСН I*, Београд 1981, 265 (С. Ћирковић).

6 *Sekcija Kosovska Mitrovica 3*, (630–3) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984. Клина се налази на десној обали Белог Дрима, јужно од Осојана. Доњи и Горњи Дрсник смештен је југоисточно од Клине, а јужно од области Клиновац. Гребник је источно од Гребничког поља, а западно од Гребничке планине; остали поседи могу се пратити на карти: *Sekcija Prizren 1*, (680–1) 1:50000. На северозападу у односу на Ђурђевицу је Бриње, а источно је Бела Црква. Петковић се налази јужно од Градина, а западно од Ланишта. Добри Дол је источно од Белог Дрима, а јужно од Сароша. Остали прилози су Крушево, Рубач Поток, Гован, Загуљ, Видење, Белчишта с Горњим Вранићима, трг Книнац и друго.

7 Fr. Miklosich, *Monumenta serbika*, 8; *Законски споменици српских држава средњег века*, 568–570.

8 Најбројнији прилози су у близини саме Студенице, и представљају заокружен комплекс, с изузетком манастира Павлице, метох са три "нурије" под Копаоником. *Законски споменици српских држава средњег века*, 568 (I); 569 (VI).

9 С. Ћирковић, *Студеничка повеља и студеничко властелинство*, Зборник ФФ XII-1 (1974), 317. Из средњовековног периода сачувана је до данашњих дана само једна "*Немањина*" повеља у веома касном препису и "*свакако јако прерађена*". Студеничка повеља имала је део у којем се набрајају прилози владаоца те аутор комбинује податке из других повеља, нарочито Светоарханђеловске, у којима се спомињу студеничка села и поседи.

поседи налазили су се југозападно у односу на Ибарски метох.[10]

Цркву Св. Богородице на Љевиши, на десној обали Бистрице, у самом граду Призрену, обновио је краљ Милутин (1307). По обнови цркве он је издао повељу којом цркви дарује имања и повластице, али она није сачувана. Располаже се са повељом Стефана Дечанског, која представља потврду ранијих прилога и даривање нових.[11] Поседи Богородице Љевишке не чине једну компактну целину. Она је поред насеља у околини Призрена[12] имала прилоге на југу, у Опољу и Пологу, а на северу у Дреници и Призренском Пологу.[13] Прилози у Дреници Белаћевац (Велики и Мали) и Слатина налазили су се југоисточно у односу на Ибарски метох, а граничили су се са прилозима Бањске – Стреовце, Сибовац, Племетина и Прилужје.[14]

Жички поседи, такође, нису били јединствена целина, већ су били расути на шест група, у разним областима српске земље.[15] Прва група прилога, која је непосредно окруживала манастир Жичу и чинила његово језгро, налазила се у поречју доњег Ибра и Западне Мораве, обухватајући 32 села и засеока. Друга група прилога Жиче налазила се западно од језгра Бањске у области Јелци, тј. данашњем Старом Колашину. То су места: Витаково, Добриње, Гњила, Доља Вас и Борак.[16]

---

10 *Законски споменици српских држава средњег века*, 606–607; *Задужбине Косова*, 314–315.

11 *Законски споменици српских држава средњег века*, 638–642; М. Николић, *Властелинство Свете Богородице на Љевиши*, ИЧ XXIII (1976), 39–50.

12 Прилози у околини Призрена чинили су по свом положају троугао врло неправилног облика. Они се могу пратити на картама: *Sekcija Prizren 1*, (680–1) 1:50000; *Sekcija Prizren 3*, (680–3) 1:50000; *Sekcija Prizren 4*, (680–4) 1:50000. Хоча Заградска налази се јужно од Призренске Бистрице и Хочице, а источно од ње је Лесковац. Билуша је југозападно од Хоче Заградске. Поуско је јужно од Призрена и Призренске Бистрице. У његовој непосредној близини налази се Вишеград. Западно од Врбичана је Ново Село, а јужно Призренска Бистрица. Јужно од Ландовица је Ландовичко брдо, а северно Доња Србица. Немишље је било западно од Ландовица. Лукиње је јужно од Белог Дрима, а северно од Зјума. Наведени прилози чинили су непосредну околину Богородице Љевишке.

13 У Опољу се налазило Зрзево, тј. село Ренце, а Заплажане су јужно од Призрена, на североисточним границама Опоља. Прилози у Пологу били су лоцирани у котлини Вардара, тј. у његовом горњем току. Село Поточе, црква Св. Врачи, земљиште у Ђурђевиштима, 12 km северозападно од Гостивара, и село Лешак, 10 km североисточно од Тетова.

14 *Sekcija Priština 3*, (631–3) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984. Велики Белаћевац налази се јужно од Хамидија, а западно од Косова Поља. Мали Белаћевац је јужно од Великог Белаћевца, у близини река Дренице и Грачанке. Слатина, Велика и Мала, налази се југозападно од Белаћевца.

15 Fr. Miklosich, *Monumenta serbika*, 11–16; *Законски споменици српских држава средњег века*, 570–575; *Задужбине Косова*, 313–314; Г. Шкриванић, *Жичко епархијско властелинство*, ИЧ IV 1952–1953. (1954), 147–169.

16 Ови прилози могу се пратити на картама: *Sekcija Kosovska Mitrovica 1*, (630–1) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984; *Sekcija Novi Pazar 3*, (580–3) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984; *Sekcija Peć 2*, (629–2) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984. Источно од Витакова су Заграде и Вукосављевићи, а западно од овог места је кота 1005 и Голо брдо. Постоји и Горње Витаково. Северно од њега је Драиновиће, а источно Злате. Ово село међи се директно са границама Ибарског метоха у правцу запада. Добриње се налази северно од коте 1106 и Маркових вратача. Гњила се налази

Група прилога налазила се у Хвосну, тј. данашњој Метохији, југозападно у односу на Ибарски метох бањског властелинства и чинила су га следећа села: Пећ, Црни Врх, Ступ, Требовић, Гораждевац, Челопек, Накло, Лабљане и Љутоглава.[17]

За северне и северозападне границе Ибарског метоха почетком XIV века располаже се са веома скромним подацима. Манастир Ђурђеви ступови и црква Св. Петра и Павла налазе се у Расу. Ктитор Сопоћана са црквом Свете тројице, подигнутом око 1260. године, био је Урош I. Краљица Јелена установила је манастир Градац на Ибру, даривала му поседе и привилегије, али је хрисовуља пропала.[18] Може се претпостављати да су се наведени манастири са својим прилозима вероватно граничили са северним и северозападним границама Ибарског метоха, као и са прилозима Бањске у Расу. Није утврђено да ли су српски владари поменутим манастирима потврђивали старе повеље византијских царева или су издавали нове.[19]

У овако испарцелисане и издељене, насељене просторе краљ Милутин вешто је уклопио и укомпоновао прилоге дате Бањској, створивши тако једно од највећих средњовековних властелинстава. На почетку диспозитивног дела повеље краљ набраја имена 22 села и засеока, који су непосредно окруживали цркву Св. Стефана. Пошто се поменута села налазе уз долину реке Ибар, тј. на његовој левој и десној обали, комплекс земљишта који окружује Бањску зове се Ибарско језгро Светостефанског властелинства.

Примарни истраживачки задатак овог рада јесте реконструкција међа које су окруживале манастир, на основу текста повеље и постојећих историјско-географских студија, путописне грађе, те постојећих војно-географских и историјских карата.

Поред текста повеље треба нагласити да су од непроцењиве важности и вредности за решавање ових питања били радови засновани на теренским истраживањима. Почетком прошлог века долином Ибра кретао се Аврам Поповић.[20] Драгоцена је његова оставштина, нарочито када је реч о локалитетима и топонимима који су задржали своје име у изворном облику или пак сачували своје име у

северно од Биохане, Шпиљана и реке Ибар. Остала села нису убицирана.

17 *Sekcija Peć 4*, (629–4) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984. Село Пећ налази се јужно од Црног Врха, Раките и Пашиног Села, а северно од Пећке Бистрице. Северно од села Црни Врх је Липа и Суви поток, а западно је Паклен. Западно од села Ступ, тј. Мали Ступељ, јесте Кукавица и кота 1596, јужно је Пећка Бистрица, а северно Ћафа Ћиђес. Велики Ступељ је северозападно од Малог Ступеља, а северно од њега је кота 1503 и Махала Лазе. Западно од Требовића је Пашино Село и Пећ, јужно је Благаје, а северозападно је Витомирица. Источно од Гораждевца су Ромуне и Почешће, западно је Брежник и кота 478, а северно је Захаћ. На западу од Челопека је Доње Баране, на истоку је Косурић, а северно је Седова и кота 498. Западно од села Накло, Горње и Доње, јесте Требовић, а источно Набрђе. Северно од села Лабљане је Набрђе, јужно су Ромуне, на североистоку је Љутоглава, а на северозападу је Благаје. Љутоглава је село и област. Северно од ње је Рухот, а јужно Главица.

18 *Законски споменици српских држава средњег века*, 603; Г. Суботић, *Краљица Јелена Анжујска, ктитор црквених споменика у Расу*, ИГ 1–2 (1958), 131–147.

19 Г. Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, ИЧ XXXIV (1987), 38.

20 А. Поповић, *Горњи Ибар средњега века, или садашња средњоибарска долина с подгорином јужног Копаоника*, историјско-географска разматрања, ГНЧ XXV (1906), 166–222; А. Поповић, *Горњи Ибар средњега века, или садашња средњоибарска долина с подгорином јужног Копаоника* III, историјско-географска разматрања, ГНЧ XXVI (1907), 143–190.

измењеном облику, а дошло је и до стварања нових насеља током дугог низа година на простору Ибарског метоха. Пола века касније сличним послом бавио се Гавро Шкриванић, који је обишао територију некадашњег бањског властелинства, користи карте и све то вредно прикупља и бележи.[21] Гордани Томовић пошло је за руком да расветли неке битне топониме везане за Ибарско језгро и утолико олакша рад на задатој теми. Свакако да озбиљан недостатак овом раду може представљати чињеница што није било теренских истраживања, али су она била онемогућена из, нажалост, објективних и веома озбиљних разлога.

Ибарско језгро чинила су следећа села: село Бањска, село Валач, село Жрновница, село Бресница, село Бање Поље, село Рударије, село Кориља (и са засеоцима), село Козарево, село Влчија, село Бирово, село Јелшаница, село Гњеждани, село Глобоко, село Копорићи, село Граничане, село Дабрхава, село Селчаница, село Кошутово (а за ово даде Бит Краљевство ми архиепископу да буде у Приморју), село Бистрица, село Влахиња, село Орјахово, село Трепча. И ова сва села са мећама и са засеоцима њиховим.[22]

Табеларни приказ имена села која су окруживала манастир и њихов данашњи назив и локација (у загради је сигнатура војно-географске карте, на којој се одређено место налази):

Село у повељи	**Данашњи назив и место**
Бањска	Бањска, село СЗ од К. Митровице (630-2)
Валч	Валач, село ЈИ од Бањске (630-2)
Жрновница	Жеровница, село, на Козаревској реци (630-2)
Бресница	Брестница, село у близини Бањске (630-2)
Бање Поље	Банов До, на Козаревској реци или потес у селу Габровац, С од Т. Митровице (630-2)
Рударије	постоји Велико и Мало Рударе, села, С од К. Митровице, на десној обали Ибра (630-2)
Кориља са засеоцима	постоји Горње и Доње Кориље, села, насупрот Рудара, на левој обали Ибра (630-2)
Козарево	Козарево, село Ј од Козаревске реке или ЈЗ од Бањске, (630-1)
Влчија	Вуча, село, С од Бањске, код Вучанске реке (580-4)
Бирово[23]	Бирово, село, између Вучинске и Гркајске реке (580-4)
Јелшаница	Јошаница, село, на обали истоимене реке (580-4)
Гњеждани	Гњеждане, заселак, на Јошаничкој реци (580-3)
Глобоко	Дубока, село, постоји Дубочко брдо и Дубочка река (580-3)

[21] Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана у Бањској*, ИЧ VI (1956), 177–199; поменути прилози могу се пратити на картама: *Sekcija Kosovska Mitrovica 2*, (630-2) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984; *Sekcija Kosovska Mitrovica 1*, (630-1) 1:50000; *Sekcija Novi Pazar 3*, (580-3) 1:50000; *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984.

[22] *Споменик IV*, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 5–6; *Задужбине Косова*, 316.

[23] Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана*, 178, констатује да Бирово не постоји као насеље, али да је "*назив сачуван у локалитету на вододелници Вучинске и Гркајске реке*, западно *од села Вуча*". На постојећим војно-географским картама Бирово је уписано као село.

Копорићи	Копориће, на падини Копаоника, код Лепосавске реке и Добравског потока (580-4)
Граничане	Граничане, село, на обронцима Копаоника (580-4)
Дабрхава	Добрава, село Ј од Лепосавића, у висини Јошаничке реке (580-4)
Селчаница	Сочаница, село Ј од Лепосавића (580-4)
Кошутово	Кошутово, село Ј од Јошаничке реке (580-4)
Бистрица	Бистрица, село и река, СИ од Кошутова (580-4)
Влахиња	Влахиња, село, у близини је к. 1029 (630-2)
Орјахово	Орахово, село, СЗ од Трепче (630-2)
Требча	Трепча, рудник и заселак, на десној обали Ибра (630-2)

Веома је занимљив начин на који се излажу имена села и њихове границе у Светостефанској хрисовуљи. Писар код првог набрајања села наводи прво имена 13 села која се налазе на левој обали Ибра, затим се засебно наводе имена 4 села чије ће међе касније бити посебно означене, и потом се набрајају села која се налазе на десној обали Ибра, где је одмах скренута пажња да је Кошутово добијено разменом, и њихове међе су заједнички дате.

После набрајања имена свих села која су чинила Ибарско језгро, излажу се међе 13 села, која су лоцирана на левој обали Ибра. То су следећа места: Бањска, Валач, Жеровница, Брестница, Бање Поље, Рударије, Кориље са засеоцима, Козарево, Вуча, Бирово, Јошаница и Гњеждани.[24] Ова констатација је у суштини тачна, али постоји једна изнимка. Села Горње и Доње Рударе налазе се на десној обали Ибра.

Потом су набројана четири села: Копорићи, Граничане, Дабрхава и Селчаница, која су због свог географског положаја захтевала да им се међе посебно означе. Она су лоцирана североисточно у односу на сам манастир и налазе се на десној обали Ибра.

После спомињања Рогозне са Чрмњем, где је убачена реченица да је оно добијено разменом за Камичницу на Сјеницама, следи још једна реченица која није посебно издвојена и којом се завршава набрајање међа на левој обали Ибра, да би се без посебног нагласка прешло на навођење граница групе села која се налазе на десној обали Ибра и чије се међе завршавају под Амбулом. То су села Кошутово, Бистрица, Влахиња, Орахово и Трепча.

Ибарском језгру по свом положају припада и црква Св. Димитрија, те села која се наводе на крају повеље:

– село *Бољетино* дато Војтеху – ово село налази се североисточно од Соколице, а јужно од села Жажа;

– село *Доња Бистрица* дато Будоју – село је лоцирано на реци Бистрици, десној притоци Ибра;

– село *Јелшевик* дато Радомиру – на левој обали Ибра, источно од Бањске и Бањске реке. Село је јужно од Лозишта, а у његовој близини је брдо са надморском висином од 492 м;

– село *Трескавац на Ибру*, попа Срђа – данас не постоји истоимено село, а Г. Шкриванић сматра да би то могло бити "*данашње село Поповци у Ибру код*

24 Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана*, 178; Г. Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, 52.

Сечанице";[25]

– село *Жажа* дато Кривотуљу – село се налази северно од Косовске Митровице;

– катун *Бугарски* – данас село Србовац, северно од Косовске Митровице;

Сва села која су чинила Ибарско језгро (22), укључујући и места која су се по својој географској локацији нашла у њему, постоје и до данашњих дана под истим или мало модификованим именом.

Насеља која имају и данас исто име као и у време краља Милутина су: Бањска, Брестница, Кориља, Козарево, Бирово, Гњеждани, Копорићи, Граничане, Кошутово, Бистрица, Влахиња, Доња Бистрица и Жажа. Нешто измењене називе данас, у односу на време издавања Светостефанске хрисовуље, имају следећа места:

– Валч – данас Валач;
– Жрновница – данас Жеровница;
– Бање Поље – данас Бањски Суви До или Банов До;
– Рударије – данас Рударе;
– Влчија – данас Вуча;
– Јелшаница – данас Јошаница;
– Глобоко – данас Дубоко;
– Дебрхава – данас Добрава;
– Селчаница – данас Сочаница;
– Орјахово – данас Орахово;
– Требча – данас Трепча;
– Јелшевик – данас Јошевик;
– Трескавац – данас Поповци;
– Бугарски – данас Србовац.

Током времена, некада јединствена села почетком XIV века подељена су на два дела:

– Велико и Мало Рударе;
– Горње и Доње Кориље.

Према имену појединих села Ибарског језгра, може се претпоставити или наслутити како су она настала:

– Бањска – име је настало од речи романског порекла бања (извор топле воде или топла купка);

– Брестница – у корену назива села је име дрвета, брест. Можда је у околини овог села било брестове шуме или је пак село настало крчењем брестовог дрвета;

– Орјахово – у корену речи је име дрвета, орах;

– Кошутово – у корену имена села јесте реч кошута и овај топоним убраја се у зооними;

– Козарево – у корену имена села је реч коза и овај топоним убраја се у зооними;

– Влчија – можда је у корену име животиње вук;

– Влахиња – можда је име настало по влашком становништву;

– Рудине – југоисточне површи на лакту Рогозне, тамо где се планина савија из правца запад-исток према северу, голе су без шуме. Те су површи сада с планинском травом која се, у најтоплије летње дане, спржи и *поруди*, па добије

---

[25] Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана*, 193.

тамномрку боју. Оне се, по својој изузетној особини, у том крају називају *рудине*, па је по њима постао топоним Рудине.[26] Исти топоним може да указује и на некадашњу рударску активност;

– Чрмањ – у старословенском придев чрмни значи исто што и црвени;

– Рогозна – то је назив за неплодно место, место изложено ветру;

– црква Св. Димитрија – касније према имену цркве место је добило име Дмитровица, па Митровица.

Поред Ибра, главне реке овог краја, многа села из језгра Светостефанског властелинства налазе се на речицама које углавном имају иста имена као набројана села:

– Бањска – на речици Бањска;
– Брестница – на Бресничкој реци;
– Козарево – на Козаревској реци;
– Вуча – на Вучанској реци;
– Јошаница – на Јошаничкој реци;
– Дубоко – на Дубочкој реци;
– Добрава – на Добравској реци;
– Сочаница – на реци Сочаници;
– Бистрица и Доња Бистрица – на Бистричкој реци;
– Трепча – на Трепчанској реци;
– Жрновница и Банов До – на Козаревској реци.

Вредна је пажње и чињеница да нека места која се спомињу у међама Ибарског језгра, као што су Хромица, Градачац, Баран, Вардишта, Борчани, Јакимово катуниште, Бадњеви доли и Мачужина селишта стара, помињу се само у Светостефанској хрисовуљи и више се не региструју у расположивој грађи из XIV, XV и XVI века, а постоје и данас под истим или мало измењеним називом.

Од чега је заправо настало језгро манастирског властелинства? За два места, из непосредног окружења Бањске, из саме Светостефанске хрисовуље дознаје се да су добијена разменом. Приложено село Кошутово, на десној обали Ибра јужно од Јошаничке реке, било је део властелинства архиепископије у Пећи, те је у замену за ово село краљ Милутин доделио други прилог архиепископији, Бит у Приморју.[27] За расветљавање овог проблема и откривања топонима Бит заслужна је Г. Томовић. Други податак који се дознаје из Бањске повеље јесте да је у замену за забел Чрмањ, који је припадао цркви Свете тројице, манастиру Сопоћанима владар дао село Камичницу на Сјеницама (данас Камешница, село 15 км југоисточно од Сјенице).

Грачаничка повеља открива да је Бањска била убележена као посед Липљанске епископије. У замену за Бањску краљ Милутин дао је Липљанској епископији Суходол, Скуланово, Љапине и Батусе. Поседе Грачаничког властелинства изучавао је Радомир Ивановић, који је констатовао да је краљ Милутин Бањском повељом изузео територију Бањске са прилозима из састава старе липљанске епископије и скоро све њене земљишне поседе у горњем Ибру, околини Митровице и Звечана. Тим изузимањем отпали су следећи поседи који су се налазили

---

26 П. Ж. Петровић, *Рашка, антропогеографска проучавања I*, Београд 1984, 38.

27 Гордана Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, претпоставља да нестали топоним Бит треба тражити на обали око Будве, 41–41, нап. 5; *Sekcija Cetinje 4*, (676-4) 1:50000, Izdanje Vojnogeografskog instituta, Beograd 1984.

у подножју Копаоника: Бољетин, Борчани, Бирово, Влахиња, Гњеждани, Граничани, Копорић, Звечан, Кориље, Козарево, Рударије, Селчаница и Трепча.

Реконструкција međа на левој обали Ибра

А ово су тим селима међе: *у студенац у Амбул; у други студенац под трг, отуд уз рат на брег, како пут води до крстова, и од крстова у црвену врбу, како се састају потоци на Гуштавици; и отуда преко у брег, и по брегу иза Видомирића у Медни поток, у Голо брдо, од Кошутова по брегу на цесту, по цести на Беле водице, и од Водица ка Госпођиној цркви, и од цркве на Обрадов брод, и по брегу на Градиште, и од Градишта на Орашац, и од Орашца у Лисо, од Лисога по врху у Гребље, и од Гребља по брегу поврх Војкова дола, и по брегу у Спасову цркву, и од цркве међу Војимислиће по развођу, међу Крабино и међу Мађеловиће, и међу Шиповиће у Преслоп, и од Преслопа по коси на планиницу, отуда на распуће и од распућа у Георгијеву цркву повх Кашља по брегу у Златни камен, од Камена у Лескову воду, од Воде по брегу у Вратца, како пут води у Хромицу и у Градачац, у Опавштицу, у Добро брдо, у Георгијеву цркву, у Чрни врх над сенокос по брегу, у Преки лаз, у Бор, и од Бора у Ибар.*[28]

Табеларни приказ представља прво топоним из Светостефанске хрисовуље, па данашњи назив и локацију насеља до које се дошло на основу анализе повеље, коришћења постојеће историјско-географске литературе, путописне грађе, те помног истраживања и убикације насеља на војно-географским картама:

Светостефанска хрисовуља	**Данашњи назив и место**
Амбул[29]	студенац, под Звечаном (630-2)
Крстови	Крст, заселак, Ј од Брестнице (630-2)
потоци на Гуштавици	село Гушавац, ЈИ од К. Митровице, постоји и Гушевачки поток (630-2)
Видомирићи	село Видомириће, СИ од Кошутова, а ЈИ од Кориље (630-2)
Медни поток	није убицирано
Голо брдо	није убицирано
Кошутово	село Кошутово, ЈЗ од Видомирића (630-2)

28 *Споменик IV*, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 6–7; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000; *Sekcija Novi Pazar 3*, (580-3) 1:50000; *Sekcija Kosovska Mitrovica 1*, (630-1) 1:50000; *Sekcija Kosovska Mitrovica 2*, (630-2) 1:50000.

29 Амбул је место од којег почиње описивање међа прве групе прилога. Звечан је имао два извора. Један на северу, код Заграђа, а други на истоку, Јамбула. Силазећи "*са Звечана његовом северном страном има место које се зове Заграђе. То је извор у коме и данас има воде, а који је ограђен зидом који чини квадрат са 2 метра по страни. Источно од Заграђа, на једно 10 минута, налазио се још један сличан, озидан извор, који је пре четири-пет година порушен. И у њему има воде, а народ овај извор зове Јамбула. Ова се Јамбула помиње и у Светостефанској хрисовуљи при одређивању међа појединих дарованих села*". Б. Нушић, *Косово* II, Београд 1903, 113.

Беле водице	није убицирано
Обрадов брод	није убицирано
Градиште	није убицирано
Орашац	није убицирано
Лисо	није убицирано
Гребље	није убицирано
Војков дол	није убицирано
Спасова црква	није убицирано
Војимислићи	предео и село Војмислиће, З од Бањске (630-1)
Крабино	није убицирано
Мађеловићи	није убицирано
Шиповиће	данас село Шипова, С од Војмислића (580-3)
Преслоп	Пресло, село, између Војимислића и Новог Пазара (580-3)
Георгијева црква	Пурковић за ову цркву бележи само да је у међама Бањске[30]
Кашаљ	село и предео Кашаљ, на Рогозни (580-3)
Златни камен	Златни камен, на Рогозни, поред је Златна река (580-3)
Лескова вода	није убицирано
Вратац	није убицирано
Хромица	Ромница, заселак код села Вуча Локва, ЈИ од Новог Пазара (580-3)
Градачац	Градина, предео између Кашаљске реке и реке Крвосалија, на Рогозни (580-3)
Опавштица	село Опаве, на Рогозни (580-3)
Добро брдо	Добро брдо код к. 1174 (580-3)
Чрни врх	Црни врх код к. 1101 (580-4)
Преки лаз	-
од бора у Ибар	река Ибар (580-4)

Села прве групе прилога, која се налазе на левој обали Ибра, могу се релативно добро убицирати. Њихова међа креће се од студенца код Звечана и иде на запад према селима Видомириће и Војмислиће. Отуда се граница пење на север и прелази преко подручја Рогозне. Најзападнија тачка је Златни камен, а најсевернија Опаве. Потом се граница спушта на Црни врх.

Хидрографија терена је добра. У међама ове групе прилога спомињу се:

– потоци на Гушавици,

– Медни поток,

– Беле водице,

– Лескова вода,

– Ибар, река.

30 М. Пурковић, *Попис села у средњовековној Србији*, Годишњак СФФ IV, 2 1939–1940 (1940), 19.

Терен је био и брдовит, о чему сведоче називи из повеље:

– Златни камен,

– Добро брдо,

– Чрни врх.

Постојале су и долине на овом простору, као Војков дол, и трагови крчевина – Преки лаз.

Од црквених објеката спомињу се Спасова и Георгијева црква.

Када је реч о шумском покривачу, сигурно је било борове шуме јер се дрво бора изричито спомиње у тексту повеље, а за претпоставити је да је било и леске на основу топонима – Лескова вода.

Назив Медни поток може да упућује на производњу меда на овом простору.

Мања група села из овог прилога припадала је Ибарском Колашину.[31] То је област у долини горњег Ибра између Рогозне, Мокре Планине, Косова и Рибарићке клисуре, која га одваја од Штавице и рожајског краја. Почиње од Рибарићке клисуре, тамо где Ибар нагло скреће из североисточног у југоисточни правац, а завршава се код села Чабре на ушћу Јагњеничке реке. Села која су била у међама Бањске, а географски припадају Ибарском Колашину су:

– Угљаре[32] – село које се простире с обе стране Ибра по терасама и алувијалној равни. Куће су средином XIX века биле растурене без икаквог реда по атару целог села;

– Војмислиће[33] – село је на високој површи над којом се уздиже брдо Главица;

– Ораше[34] – село на падинама брда које се спушта према Паљевској реци. Оно је Великим и Малим потоком рашчлањено на крајеве: Ораше, Шевиге, Чмањке, Јелаш и Камењаче. Главне воде су: Камењача, Бркља, Мочила, Соколова вода, Циганска и Грабуска чесма.

Међе Копорића са селом Дољани

А ово су међе Копорићима: са Дољанима у Бели поток, у рат према Милотинову потоку, и по брегу у Котце, у Облик, у Модри мел, код Модрог мела у Црквице, и од Црквица у Баран.[35]

Табеларни приказ насеља из међа овог прилога:

Светостефанска хрисовуља	**Данашњи назив и место**
Копорић	Копориће, на јужним обронцима Копаоника (580-4)
Дољани	није убицирано, нестало село, налазило се западно од Копорића (580-4)

31 М. Лутовац, *Ибарски Колашин*, антропогеографска испитивања, Српски Етнографски зборник САНУ LXVII, Насеља и порекло становништва, Београд 1952, 61.

32 М. Лутовац, *Ибарски Колашин*, 124.

33 М. Лутовац, *Ибарски Колашин*, 140.

34 М. Лутовац, *Ибарски Колашин*, 156.

35 *Споменик IV*, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 7; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000.

Бели поток	према повељи на овом су се потоку налазили Дољани (580-4)
Милотин поток	није убицирано
Котце	није убицирано
Облик	Облик, брдо, код коте 1143 (580-4)
Модри мел	заселак Модромир, северозападно од Копорића (580-4)
Баран	Баран, заселак, СЗ од планине Лисац, а СИ од Козница и коте 1292

Копорић је лоциран на јужним обронцима Копаоника, надморске висине од 900 м, на саставцима речица Подгоре и Мушиног дола.[36] Ово касније познато рударско насеље помиње се први пут у Бањској повељи. Међе овог издвојеног прилога могу се релативно добро убицирати на основу података из повеље и ситуације на терену у данашње доба.

Међа Копорића може се пратити линијом која креће од овог места и спушта се у правцу југозапада према Кијевчићима да би одатле ишла у правцу истока, линијом Облик–Модромир–Баран.

О топонимима који се спомињу у овом прилогу А. Поповић је почетком прошлог века забележио: "*Северо-западно од Белога Потока, идући ка селу Улију има 'Милетин Поток', који се непосредно улива у Ибар, а то је таман Милотин Поток краља Милутина. Одатле по 'делу' ишла је међа у Котце, данас Коци, врло познато место, што су ту обично седели Цигани ковачи, јер беше на средокраћи више села. Облик је брдо према селу Копорићу са западне стране, а Модро Мело село на северозападу од Копорића. До 1877. имало је свега три куће, а те године деобом постадоше још три, те беше их 6. У селу Црешњици, где је сада гробље, има место 'Црквине', а то су без сумње биле црквице које помиње краљ Милутин. Одатле је међа ишла у заселак Баран*".[37]

Међе села Граничана

А ово су међе Граничана: у Обрамовску главу, где се улива Чрнинов поток у Добруницу, поред Добрунице у рат, са рата у Висилаз, од Висилаза у Бању, од Бање поред Лисичјих равни уз рат, уз врх Копоритске планине, од врха планине падином до пута, од пута у Баран. И Баран заселак са свима међама.[38]

Табеларни приказ насеља која су забележена у међама овог прилога:

Светостефанска хрисовуља	Данашњи назив и место
Граничане	Граничане, село североисточно од Лепосавића (580-4)
Обрамовска глава	није убицирано
Чрнинов поток	поток који иде од Граничана према Кијевчићу (580-4)

36 Р. Ћук, *Прилог проучавању рударства на Копаонику у средњем веку*, ИГ 1–2. (1989), 23–38.

37 А. Поповић, *Горњи Ибар средњега века*, 171.

38 *Споменик IV*, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 7; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000.

Добруница	није убицирано
Висилаз	није убицирано
Бања	није убицирано
Лисичја раван	Лисац, планина код к. 1292 (580-4)
Копоритска планина	јужни обронци Копаоника (580-4)
Баран	заселак, у међама Копорића (580-4)

Граничане припада првој групи прилога и његове су međe засебно дате. Граница овог прилога налазила се у подножју Копоритских планина.

Поменуто село налази се југозападно у односу на Копориће да би се на свом североистоку овај прилог међио са засеоком Баран и потом скретао на Копориће.

Од хидрографских појмова помињу се:

– Чрнинов поток,

– река Добруница.

Може се рећи да је средњовековни човек и на овом простору крчио шуме, судећи према топониму Висилаз.

Топоним Лисичја раван упућује на чињеницу да је можда на овом терену било лисица.

Међе Дабрхави

А ово су међе Дабрхави: од Ибра у Прибој, уз брег у Вардишта, од Вардишта у Равништа у Вели рат, од Рата у Градачац.[39]

Табеларни приказ насеља овог прилога:

Светостефанска хрисовуља	**Данашњи назив и место**
Дабрхава	Добрава, село северно од Добравске реке (580-4)
од Ибра у Прибој	река Ибар (580-4)
Вардишта	Вардишта, у близини Лепосавске реке (580-4)
Равништа	Равниште, простор јужно од Сочанице (580-4)
Вели рат	није убицирано
Градачац	постоји омање село Градац, код Копорића (580-4)

Границе Добраве и Селчанице дате су само са једне стране, од Ибра, јер су се ова два села налазила при ушћу Добравске и реке Сочанице. Док је на западу граница био Ибар, са севера и истока граница се спуштала од планине Лисац.

Селчаница

А ово су међе Селчаници: од Ибра у Узричу, код Узриче у Суху по брегу у Кукну, из Кукне уз брег поврх Борчани, како се камен ваља овамо и онамо у Бориковац, од Бориковца под планину уз брег, у Дабрхаву како Дабрхава упада у Ибар, и уз брег у Чрноглављу главу, у Галич, у Лисац, у Брезову главу, у Јакомово катуниште, над козице у планину, отуда уз Ибар до Коталца, отуд уз рат, и на брег,

39 *Споменик IV*, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 7; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000, те стога поред назива међника неће се стављати географска одредница.

од брега у крст, за који рече Господин Краљ Добреји и Мутиводи да га поставе.[40]

Табеларни приказ насеља која су чинила границе овог прилога:

Светостефанска хрисовуља	**Данашњи назив и место**
Селчаница	данашња Сочаница
Ибар	река Ибар (580-4)
Узрича	назив локалитета између Сочанице и Слатине (580-4)
Суха	Соа, брдо испод Церањске реке (580-4)
Кукна	локалитет, југоисточно од Лепосавића, код села Борчана, на Борчанској реци (580-4)
Борчани	Борчане, село и предео, јужно од брда Бабин гроб код к. 1249 (580-4)
Бориковац	Бориковац, брдо, јужно од Мошнице (580-4)
Дабрхава	Добрава, село јужно од Лепосавића (580-4)
Чрноглавља глава	није убицирано
Галич	брдо Галич, код к. 759 и Селчанице (580-4)
Лисац	Лисац, планина код к. 1292 (580-4)
Брезова глава	Брезовица, планина код к. 921 (580-4)
Јакимово катуниште	Јећимовац, предео и место јужно од села Стржин (580-4)
Козице	Козница, планина код к. 1442 (580-4)
Коталц	није убицирано

Граница овог села кретала је са јужне стране Ибра и пела се тачно утврђеном линијом до планине Копаоник, тако да се прво прати јужна граница Селчанице. Од Бориковца међа је ишла на исток и село Добраву. Од Добраве, па даље у тексту, дате су северне границе овог поседа, које се завршавају код планине Match Кознице. Ту заправо престаје навођење међа Селчанице, да би се затим ређале границе групе села са леве стране Ибра, до крста који су поставили Добреја и Мутивида, *највероватније насупрот ушћу реке Добраве, на којој се налази село Мутиводе*.[41]

Занимљив је помен имена двојице људи: Добреје и Мутиводе, који су по краљевој наредби били задужени да поставе крст у међама села Селчанице. Данас се заселак Добраве назива Мутиводе. Наследник Мутиводин Илијаш Мутиводић спомиње се у повељи цара Душана издатој Св. арханђелима. Мутиводини наследници спомињу се и у повељи коју је цар Урош издао 15. јула 1363. челнику Муси.

Терен је био прилично брдовит, о чему сведоче топоними из међа овог села:
– брдо Соа,
– брдо Бориковац,
– брдо Галич,
– планина Лисац,
– планина Брезовица,

40 *Споменик* IV, 2; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 7–8; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 4* (580-4), 1:50000.

41 Г. Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, 42.

– планина Козница.

Планина Лисац спомиње се у међама Копорића, Граничана, Дабрхаве и Селчанице, те им је уједно била заједничка додирна тачка.

На овом подручју, судећи према топономастици, сигурно је било борове и брезове шуме, док је становништво гајило козе, али је било и лисица.

Као мећник ове групе прилога спомиње се и Јакимово катуниште. Р. Михаљчић пише о местима поред селишта која имају наставак -иште и она често, према овом аутору, означавају напуштена људска пребивалишта. То су по његовом мишљењу "*у првом реду катуништа, која су означавала бивша сточарска пребивалишта*".[42] У овом случају сачуван је назив у нешто измењеном облику, а може се говорити и о континуираности насељености.

Рогозно са Рудинама

А Рогозно цело са Рудинами и са Црвеним сопотским забелом, јер за црвени даде Краљевство ми цркви сопотској Камичници на Сјеницама, у један бор, од бора низ Суху Каменицу, и низ Каменицу у Ибар, и отуд низ Ибар у Брод дрежнички, и од Брода у Ладијани дел, у Модричу гробљу, од Модриче гробље у поток, у Бистрицу, у Бадњеве доле, у Плочу и како Ракитовица под Градиште у Бистрицу упада, откуда у Растелницу, од Растелнице у Сашку реку, и од Реке како води коса више старих рупа, низ косу преко лапског пута у Стубал, и од Стубла у Мачужина селишта стара, под Дејлове оранице и под Главатове, у крст у Главатов, и од крста у Орјахово, у Страшну стену, од Стене по брегу у Липовицу, отуда у Чрношу, од Чрноше по брегу поред Клупне луке, и од Луке у Ситницу, у Димитријеву цркву, и од цркве под град у исти Амбул.[43]

Светостефанска хрисовуља	**Данашњи назив и место**
Рогозна	Рогозна је планина 10–12 км југозападно од Новог Пазара (580-3)
Рудине	мањи предео и село на Рогозни (580-3)
Чрмањ	село, наставља се на Рудине у правцу североисток (580-3)
Камичница на Сјеницама	Камешница, око 15 км југоисточно од Сјенице
Суха Каменица	Каменица, предео, ту се завршавају међе са леве стране прве групе прилога (580-3)
Брод дрежнички	Дрежница, предео јужно од Цераньске реке, ту почињу међе са десне стране прве групе прилога (580-4)
Ладијани дел	није убицирано
Модрича гробље	није убицирано
Бистрица	река, десна притока Ибра (580-3/4)

42 Р. Михаљчић, *Селишта. Прилог историји насеља у средњовековној српској држави*, Зборник ФФ-а у Београду IX-1 (1967), 172–224 (=Прошлост и народно сећање, 131–191).

43 *Споменик* IV, 2–3; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 8–9; *Задужбине Косова*, 316; за међе ове групе прилога погледати: *Sekcija Novi Pazar 3*, (580-3), 1:50000; *Sekcija Novi Pazar 4*, (580-4) 1:50000; *Sekcija Kosovska Mitrovica 2*, (630-2) 1:50000.

Бадњеви доли	Бадњевик, на изворном делу реке Бистрице (580-4)
Плоча	није убицирано
Ракитовица	речица, Ракитница (580-4), северно од К. Митровице, у селу Овчари
Градиште	брдо Градина код к. 1205 (630-2)
Растелница	није убицирано
Сашка река	налазила се северно од Трепче (630-2)
Лапски пут	ишао је изнад Трепче (630-2)
Стубал	није убицирано
Мачужина селишта стара	Мажићи, село и предео, јужно од Старог Трга, а ту је и к. 1022 (630-2)
Дејловаораница	није убицирано
Главатов	није убицирано
Орјахово	данашње село Орахово, северно од К. Митровице (630-2)
Страшна стена	у близини села Соколице (630-2)
Липовица	село Липа, југоисточно од Соколице (630-2)
Црноша	планина Црнуша код к. 1009 (630-2)
Клупина лука	није убицирано
Ситница	река, притока Ибра (630-2)
Дмитријева црква	данас град Косовска Митровица (630-2)
Амбул	извор под Звечаном (630-2)

Сопотски забел Чрмањ припадао је манастиру Сопоћани, цркви Свете тројице, и налазио се на рударском подручју (касније нахији Жежни) на Рогозни.[44] Црвени је данас село које се наставља на Рудине у правцу СИ. У замену за овај забел, сопотска црква добила је Камичницу на Сјеницама. Г. Шкриванић утврдио је да се село сачувало са мало измењеним називом као Камешница, око 15 км југоисточно од данашње вароши Сјенице, у којој се у дубровачким изворима 1472/3. године помиње "Pochraiaz Vucksich de Sinice de Camisniza".[45]

Рогозна је планина 10–12 км југозападно од Новог Пазара. Пружа се правцем ЈЗ-СИ у дужини од око 20 км. Смештена је у троуглу који сачињавају река Рашка, горњи и средњи ток Ибра. Обрасла је густим шумама. У међама се помиње борова шума, липа и орах. Преко ње је пролазио стари каравански пут, који је повезивао Босну са Скопљем и Солуном.[46]

Г. Томовић је у својој студији, поред расветљавања питања замене, уочила да после наведене замене писар набраја међе прве групе прилога са десне стране. Када се пажљиво анализира граница од Брода Дрежничког, заиста се види линија са десне стране Ибра, захваљујући топонимима, све до Амбула.

---

44 Гордана Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, 50, бележи да је придев сопотски изведен од топонима који означава извор или врело, и у овом случају односи се на манастир Сопоћани, а Чрмањ у старословенском значи и црвени, 44, нап. 8; забел је омеђена територија, која се по искључивим правима коришћења издвајала из целине. Деле се на култивисане и некултивисане, М. Благојевић, *Средњовековни забел*, ИЧ 14–15. (1966) 1–17.

45 Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана у Бањској*, 194; М. Динић, *Југозападна Србија у средњем веку*, Српске земље у средњем веку, Београд 1978, 79.

46 *Enciklopedija Jugoslavije* 7, 89.

У међама се помињу "Сашка река", "старе рупе", "лапски пут", што је једно драгоцено сведочанство о рударској активности на овом простору. Док је старија историографија сматрала да се ти локалитети налазе на Рогозни, начин набрајања међа овог прилога упућује да је реч о околини Трепче.[47] Становништво се на подручју Рогозне поред рударства бавило и сточарством.

Од природних међника помињу се дрво бор (два пута), река Ибар (два пута), Бистрица – река (два пута), Сашка река, Ситница, Каменица, Страшна стена, брег (два пута).

Као антропогеографски међници помињу се: гробље (два пута), лапски пут, крст (два пута) и Димитријева црква.

Од дрвећа било је борове шуме, липе и ораха. Хидрографску мрежу чиниле су Бистрица, Ракитница, Сашка река и Ситница.

"*Мачужина селишта стара*" међила су већи комплекс земљишта са насељима и забелом, који су такође припадали бањском властелинству.[48] Селиште је често међа селу, понекад скупини села или већим деловима властелинства, забелу, планини, зимовишту, па чак и засеоцима. Селишта су обично добијала називе по имену господара или корисника. Поред имена селишта често се записује да је оно старо док се о новим селиштима не говори.[49] Нешто касније у Бањској повељи постоји одредница која означава селиште као део имања, а село као цело имање. Према истоименој одредби, под селиштем се подразумева врт и главна њива, тј. настањена кућа са окућницом.

Ако се пажљиво прати излагање, после уметнутог дела о замени види се да граница почиње од Рогозне и Рудина, да би ишла на исток, потом се спуштала на југ (најјужнија тачка је Црнуша к. 1009), и завршила се под Амбулом.

Црква светог Димитрија

И цркву светог Димитрија под Звечаном са млином, и с њивом и с вртом.[50]

То је данашња Косовска Митровица. Овде се налази и важан податак о поседовању млина. Право на држање воденице значајна је привилегија коју су владар, властела и црква обезбеђивали за себе. На поседу Бањске доцније се помињу и млинари.[51] Црква је поседовала још и њиву и врт. На овом месту се уједно завршава набрајање прилога и навођење међника који су непосредно окруживали манастир.

---

47 К. Јиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, 93; М. Динић, *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни I*, Београд 1955, 5; Г. Шкриванић, *Мрежа путева према Светостефанској (1313–1318), Грачаничкој (1321), Дечанској (1330) и Светоарханђеловској (1348–1352) повељи*, ИЧ V 1954–1955. (1955), 389.

48 Селиште има значење земљишта са кућом и окућницом, насеље, заселак, село, али најчешће напуштено насеље.

49 Р. Михаљчић, *Селишта*, 186, "*ако се прихвати да су стара селишта напуштена насеља, а то је врло вероватно, а оба су записана у функцији међника (стара и нова), није искључено да је напуштање коректура унутрашње колонизације*".

50 *Споменик* IV, 3; В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ*, 9; *Задужбине Косова*, 316; *Sekcija Kosovska Mitrovica 2*, 1:50000.

51 В. Ђуричић, *Млинска индустрија у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1935, 20–23: Р. Финдрик, *Увод у проучавање старих воденица*, Саопштења 15 (1983) 97–99; С. Мишић, *Унутрашње воде и њихово коришћење у средњовековној Србији*, Додатак ИГ 1–2 (1990–1992) 42–51.

THE IBAR CORE OF THE ESTATE OF ST STEFAN

At the beginning of the dispositive part of the Banjska charter, King Milutin granted the twenty two villages and settlements in the vicinity of the church of St Stefan to Banjska Monastery. As the villages were situated in the Ibar valley, on both left and right banks, the complex of land which surrounded Banjska monastery is called the Ibar core of the estate of St Stefan. This paper deals with the reconstruction of the Ibar core boundaries and the ubiquity of the settlements which were situated in the vicinity of the church of St Stefan and therefore constituted the estate core. Due to their geographical positions, four additional villages, whose names were noted at the end of the dispositive part of the charter, and one katun were also included in The Ibar core.

It is very important to emphasize that irrefutable evidence for the continuity of the twenty seven villages of the Ibar core from the Middle Ages to date is possible to provide. Linguistic material and topographical maps show that the names of a great number of the villages, that is Banjska, Brestnica, Korilja, Košutovo, Birovo, Gnježdani, Koporići, Graničane, Bistrica, Donja Bistrica, Vlahinja and Žaža, have not undergone any changes for the seven centuries. The names of other villages have undergone only slight modifications.

In the course of time, some villages noted in the Banjska charter split into two parts, that is Veliko Rudare and Malo Rudare, Gornje Korilje and Donje Korilje. A certain number of settlements and sites were noted in no resources available but the charter of St Stefan, although they still exist with the same or slightly modified names.

Божидар Зарковић (Косовска Митровица)

СВЕТОСТЕФАНСКА ПОВЕЉА КАО ИЗВОР ЗА ИСТОРИЈУ РУДАРСТВА

Рударство је привредна грана која је дала значајан допринос развоју средњовековне српске државе. Нагло почиње да се развија средином XIII века, у доба краља Уроша I, а резултати постају видљиви у знатној мери у доба његовог сина краља Милутина (1282–1321). Захваљујући економском развоју који је дошао експанзијом рударске производње Милутин је знатно проширио границе српске државе, подигао бројне и велелепне задужбине, а живот на двору учинио да личи византијским и западним узорима. Мада нема директних података који говоре да је развој средњовековне Србије у другој половини XIII века условљен развојем рударства, то се сасвим сигурно може закључити. Само је наглим развојем ове привредне гране могло да дође до тако брзих и значајних промена, како на самом двору, тако и широм земље. Византијски посланици, који су долазили на двор краља Уроша I и његовог сина Милутина, у размаку од само три деценије затекли су две различите слике: скроман двор краља Уроша, у коме и сама краљица преде вуну, и богатство и раскош Милутиновог двора.[1]

Да је ово последица условљена убрзаним развојем рударства, закључујемо на основу бројних трагова који су сачувани на терену и у писаним сведочанствима. Број рудника за које знамо такође сведочи о томе: током XIII века то су два, почетком XIV пет, па седам, да би их касније било много више.[2] Анонимни путописац који је путовао српским земљама 1308. године забележио је да је Србија богата сребром, оловом и гвожђем и да је српски краљ имао седам рудника сребра у својој земљи.[3] Сличне је податке нешто касније (1332) дао и барски архиепископ Гијом Адам. Он наводи да је Србија имала пет рудника злата и неколико рудника у којима се добијало сребро са примесама злата. Подаци ових путописаца били су по свему судећи доста поуздани, како што се тиче броја рудника, тако и руде која се у њима вадила. Управо се у ово време, у доба краља Милутина, први пут у документима јављају најзначајнији српски средњовековни рудници: Рудник (1293), Трепча (1303), Рогозно (1303), Јањево (1303), Ново Брдо (1303–1319), као и мање познати: Трешњица (1312–1313) и Липник (1319).[4]

Развоју рударства у Србији допринео је долазак Саса. У другој половини XIII века њихово присуство може се пратити и поименично у рудницима Брсково и Рудник. Овде, али и на другим местима где су боравили, они су развили своје заједнице које су оставиле трага у топономастици све до данашњих дана. Трагови њиховог боравка нарочито су присутни у рударској и у терминологији везаној за обраду руде.

---

1 Константин Јиречек, *Историја Срба*, књ. II, Београд 1990, 267–268; Теодор Метохит, *На двору српског краља Милутина*, Београд 1998, 10–11, 40 и даље.

2 Сима Ћирковић, Натурална привреда и тржишна производња између XIII и XV столећа, у: С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници*, Београд 1997, 41.

3 *Anonymi descriptio Europe orientalis*, ed. O Górka, Cracoviae 1916, 32; уп. *Историја српског народа*, књ. 1, Београд 2000^3. 369–370. (М. Благојевић).

4 Сима Ћирковић, Десанка Ковачевић-Којић, Ружа Ћук, *Старо српско рударство*, Београд – Нови Сад 2002, 33.

О развоју рударства и привредном успону средњовековне српске државе говори и присуство страних трговаца и формирање њихових колонија у унутрашњости Србије. Развој трговине у директној је вези с развојем рударства. Колоније трговаца који су углавном долазили из приморја у првом реду развијају се у рударским местима и трговима. Присуство колоније странаца у неком месту говори о његовом развоју и, с друге стране, пружа нам податке о привредној активности тога места. Управо ће подаци о активностима ових трговаца, који су остали похрањени у архивама њихових метропола, пружати највише доказа о развоју рударства. О овоме значајне податке садрже архиве у Дубровнику, Котору, Венецији и, доста мање, у другим местима.

Рудари Саси и трговци из приморја углавном су били католици; њихове колоније у Србији формирају католичке парохије, које су припадале посебној црквеној организацији изван јурисдикције Српске православне цркве. Везе ових парохија са својим епархијама и њихова преписка пружа одређене податке, као и поједина папска писма. Управо из ове преписке имамо прве податаке о католичким парохијама у појединим рудницима.[5]

Развој рударства и трговине условио је и развој занатства, али њиме су се углавном бавили домаћи људи, па о томе немамо података у тој мери да би нам верно сведочили о развоју рударства.

Као што видимо, извори који говоре о развоју рударства у Србији с краја XIII и почетком XIV века јесу латинске провенијенције. Ћирилски извори из овог времена не пружају, због њиховог карактера, готово никаквих података. Биографије српских владара и архиепископа настале из пера архиепископа Данила II и његовог настављача, дакле управо у време наглог развоја рударства и појаве бројних нових рудника, не пружају ниједан податак о овоме.[6] Иако житије краља Милутина сведочи о његовом великом богатству и богатим поклонима којима је обдаривао многе цркве, манастире и болнице, оно не говори о начину на који је Милутин дошао до тог богатства.

И повеље које претходе Светостефанској такође не садрже податке овог карактера. Иако би се очекивало да повеља коју је краљ Урош I издао цркви Светог Петра и Павла у Бијелом Пољу садржи више података о рударству у брсковском крају, она, осим помена села Постијења које се налазило у области Брскова, нема података везаних за рударство.[7]

Светостефанска хрисовуља из 1314–1316. године је, што се података о рударству тиче, потпуно другачија.[8] Вероватно је то условљено положајем манастира Светог Стефана у Бањској, који је био саграђен у центру Милутинове државе и

---

5 С. Ћирковић, Католичке парохије у средњовековној Србији, *Работници, војници, духовници*, Београд 1997, 240–258.

6 Србобран Милојевић, Економија у огледалу Данилових житија, *Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти*, Београд 1991, 157–168.

7 *Actes de Chilandar, deuxiéme partie. Actes Slaves*, Publies par B. Korablev, Византийский временик XIX, С. Петербург 1915. (приложение), 380.

8 Љубомир Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА IV, Београд 1890; Ватрослав Јагић, *Светостефански хрисовуљ Стефана Уроша II Милутина, из старог Сараја изнесла на свет Земаљска влада за Босну и Херцеговину*, Беч 1890; превод у: *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, Призрен–Београд 1987, 315–322.

окружен значајним рударским областима, али и дотадашњим развојем рударства. Властелинство бањског манастира било је једно од највећих у средњовековној Србији и простирало се на великом простору. Због тога, али и због развоја рударства, није могло а да не дође у додир са рудницима и рударским радовима у више рударских области средњовековне Србије. Зато хрисовуља о Бањском властелинству, осим бројних других података, пружа и податке везане за развој рударства. То је први такав случај у нашим повељама. Ни она нема података који говоре о рударској производњи, али се у њој срећу топоними који упућују на рударство.

Подаци из хрисовуље везани за рударство могу се поделити у неколико група:

– помен места у којима су се развили или ће се развити рудници;

– помен топонима који упућују на рударску производњу;

– помен Саса као рудара;

– рударска и друга производња.

Од рударских места која су повељом изричито дата манастиру помињу се Копорићи, Трепча, Рогозно, Рудници (Рудник) и топионица гвоздене руде у селу Глуха Вас. Манастиру Бањска дата су и села Гњеждани и Глбоко, а у међама се помиње и Кашаљ. Остаци средњовековног рударства у овим местима видљиви су до данас.

Од топонима који се помињу у повељи, а који упућују на рударење, срећу се: село Рударије, Копоритска планина, Рогозно цело с Рудинама, Сашка река, Лапски пут, Рудници, Златни камен, Велика Рудина, Медни поток, старе рупе.

Саси као рудари који су донели напредак српском срењовековном рударству помињу се по месту боравка: Саси Трјебачки, и као хидроним који је по њима добио име: Сашка река.

Термини који упућују на рударску производњу јесу: топионица (коло) у селу Глуха Вас и дохоци које владар уступа од ове топионице и рудника Брсково и ковачи на Корићама. Рудник Брсково, иначе први забележени рудник у средњовековној Србији, имао је да даје манастиру Светог Стефана 200 перпера годишње.

Од поменутих места највећу пажњу завређују *Копорићи*, који се управо у Светостефанској хрисовуљи помињу први пут. Три деценије касније (1346) у овом селу ће се налазити католичка парохија, што говори о његовом брзом развоју као рударског места. Чињеница да село није поменуто 1303. године у познатом и више пута цитираном писму папе Бенедикта IX барском епископу Марину у коме се помињу католичке парохије у Трепчи, Рогозни, Јањеву, говори да је, највероватније, управо сврставање Копорића са већ развијеним рудницима у Трепчи и на Рогозни, али и даљи развој рударства, утицало на његов брзи успон. Према Василију Симићу средњовековни Копорићи су најизразитији рударски трг у целој копаоничкој рударској области. Основан је искључиво ради тамошњих рудника сребрносног олова. Он сматра да, да тога није било, никада тамо не би ни крочила нога дубровачког трговца, нити би коме пало на памет да подиже цркву или, и за данашње прилике, изванредне водоводе.[9]

---

9 Вид. В. Симић, *Рејонизација и карактеристике средњовековне рударске делатности у области Копаоника*, Весник завода за геолошка и геофизичка истраживања 15 (1958), 375–381; Ружа Ћук, *Прилог проучавању рударства на Копаонику у Средњем веку*, Историјски гласник 1–2/1989, 23–27.

Средњовековни трг Копорићи лежао је на саставу речица Подгоре и Мушиног Дола, на надморској висини од 900 м. Положај му је одређен црквином и гробљем око ње, а нарочито чесмом која се одржала од средњег века до данас. Вода је на њу доведена цевима, глеђосаним споља и изнутра. Оловни рудници имали су глеђи на претек па су се мештани Копорића могли одати оваквом луксузу. Насеље је имало два водовода, од којих је један још увек у употреби. Напуштен је водовод који је ишао страном Копорићке чуке. Тамо се још и сада могу ископати целе водоводне цеви. Не зна се са којих је извора захваћена вода за водовод.

Од овог старог насеља нема више ни трага. Земљиште где су некад биле куће претворено је у њиве и ливаде. Садашњи житељи не знају ништа о прошлости јер су овде насељени после Балканских ратова. Стари Копорићани напустили су своје домове после 1878. године.[10]

Развој Копорићког трга условљен је вероватно и постојањем других рудокопа у његовој близини. Недалеко од Копорића налазило се, идући према истоку у правцу Беласице, још једно рударско насеље, на месту данашњег села Јелакца. У атару овог села могао би се налазити заселак Баран, који је придодат манастиру Светог Стефана и који се помиње у међама Копорића и Граничана. У прилог овоме говори и поток Бела Вода који протиче кроз данашње Јелакце, а у међама Копорића наводи се као *Бели Поток*.[11] Аврам Поповић сматрао је да се заселак Баран налазио на простору Кучиште у атару села Јелакце.[12] Средњовековном тргу Копорићи припада преко 1100 рекогносцираних рударских рупа. Највеће рудиште налазило се на Копорићкој чуки. То је највероватније *Копоритска планина*, која се помиње као међник Копорића и Граничана. Интересантна је чињеница да је и поред великог броја рупа пронађено само 5 топионица, што је у несразмери. Изгледа да се руда вадила у дужем периоду, али да је била сиромашнија.

Још једно од села које је даровано манастиру Светог Стефана у Бањској, а у коме знамо да се налазио рудник, јесте *Трепча*.[13] Међутим, Милутин је Трепчу даривао Бањској као село, а не рудник, иако постоје поуздани подаци да је Трепча у време изградње манастира Бањска и издавања хрисовуље већ радила као рудник. О Трепчи је писано више пута, па ћемо овде поменути само најосновније податке. Први помен Трепче је 1303. године, када се у њој помиње католичка парохија.[14] Рударски радови у овом месту водили су се на површини 3x9 км. Стари радови груписани су око места Стари Трг, брда Стари трг, Мажић, Витушић, Мељеница, Гувништа и Маџера. У целом рејону има око 2000 до 2200 рупа. Рудиште Стари трг највећа је концентрација оловне руде, али она има само 10–11 грама сребра на проценат олова (као и у Копорићу), због чега је и појава рударских рупа у местима око Трепче, где је концентрација руде много мања али је проценат много већи, као у Мажићу где има 25

10 В. Симић, *Рударство у топономастици копаоничке области*, Гласник природњачког музеја српске земље, серија А, књ. 7, свеска 3 (1956), 209.

11 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2 (фол. 13); *Задужбине Косова*, 316.

12 А. Поповић, *Горњи Ибар средњега века*, I–II, Годишњица Николе Чупића XXV, Београд 1906, 171; уп. Гордана Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, Историјски часопис XXXIV (1987), карта на страни 40–41.

13 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2 (фол. 11); *Задужбине Косова*, 316.

14 Михаило Динић, Трепча у средњем веку, у: М. Динић, *Из српске историје средњег века*, Београд 2003, 670.

до 30 грама на проценат олова. У откопавању рудари у Трепчи спуштали су се и до 200 м.[15] Рударски радови у околини Трепче трајали су близу 400 година (1303–1688) до аустро-турског рата, када се угасило. Дубровчани су поред Трепче своје насеље имали и у Гувништу, селу које се налази јужно од Трепче, а у правцу Вучитрна.

Трепча је имала две католичке цркве: Свету Марију, чије су рушевине сразмерно добро очуване у месту Стари Трг, и цркву Светог Петра. О католичким свештеницима сачувано је мало података, али се из једног дубровачког архивског документа види да је 1428. године у њој било четири свештеника.[16]

Чињеница да је Милутин Бањској даривао село Трепчу, а не и рудник, рударе и приходе од рудника (као што је случај с рудником Глуха Вас), говори да су, највероватније, у то време постојала два насеља: село даривано манастиру и насеље у коме су живели Саси. То друго насеље очигледно је било рударско па су у њему живели и други рудари, а не само Саси. Како је ово насеље било подигнуто у близини Трепче, и оно је носило исти назив. Ово се може закључити и из реченице која говори да Милутин прилаже планину Шарена (П`страја) буква која се налази изнад Саса Трјебачких, а не изнад Трепче.[17] Највероватније је да су остаци ова два насеља две Трепче које се срећу у време Турака, када је друга Трепча носила име Доња или Турска Трепча. У њој, међутим, нису живели само Турци. Познато је да је у њој живео и трговао Радич Кућетовић.[18] Остаци та два насеља фигурирају и данас под именима Стари Трг и Први Тунел.

Кроза саско насеље, или поред њега, пролазила је речица која је по њему добила име (*Сашка река*); изнад ње се налазила коса и по њој *старе рупе*.[19] Овај термин означава старе рударске радове који могу бити и из римског периода.[20] Испод ових старих радова пролазио је *Лапски пут*, који се, зато што је повезивао копаоничке руднике, зове и Рупнички пут.[21]

У повељи је први пут поменут и рудник гвожђа Глуха Вас, касније забележен као Глухавица. Милутин је овај рудник дао у посед манастиру Бањској са топионицом и рударима који су у њему радили и приходима који су дотле били владареви.[22] Касније ће Стефан Дечански из овог рудника и топионице приложити манастиру Дечани "50 нади гвоздја" годишње.[23] Василије Симић сматра да је рудник

---

15 Вид. В. Симић, *Рејонизација и карактеристике средњовековне рударске делатности*, 361.

16 С. Ћирковић, *Католичке парохије у средњовековној Србији*, 247.

17 **Планина над сасы трѣбьч`кимми п`страа боук`ва** – Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 5 (фол. 40); *Задужбине Косова*, 319.

18 М. Динић, *Трепча*, 671.

19 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 3 (фол. 16); *Задужбине Косова*, 316.

20 С. Душанић, *Нови Антинојев натпис и metalla municipii Dardanorum*, Жива антика 21 (1971), 241–261; исти, *Epigraphical notes on Roman Mining to Dardania*, Старинар н. с. 45–46. (1994–1995), 27–34.

21 В. Симић, *Рударство у топономастици копаоничке области*, 205; Сима Тројановић, *Негдашња привреда и путови у српским земљама, поглавито на Копаонику*, Београд 1902, 30; А. Поповић, *Врхлаб, Беласица и жупа Врховина*, Годишњица Николе Чупића 19 (1899) 243.

22 **И глоуха вьсь коло в`се и сь роудари. и доход`ке да даю црьк`ви како соу давали кралквьствоу ми** – Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 9 (фол. 73); *Задужбине Косова*, 321.

23 С. Ћирковић, Д. Ковачевић-Којић, Р. Ћук, *Старо српско рударство*, 44.

гвожђа у Глухавици почео да ради врло рано, а да је Стефан Немања са премештајем своје престонице из Топлице у Рас поспешио рад овог рудника.[24] У њему се гвожђе вадило све до XVII, а можда и до XVIII века. Топионица у овом месту приложена је манастиру Бањској да би монаси могли да производе алат за обраду великог властелинства. Оруђе и алат, међутим, нису производили монаси манастира, већ је то била обавеза ковача, које је Милутин заједно с њиховим селом на Корићама приложио Бањској.[25] Ови ковачи налазили су се у близини рудника Глуха Вас. По њима је и речица која долази у ово место добила име Ковачка река.[26]

Рогозно као место и средиште католичке парохије први је пут поменуто 1303. године. Из повеље се може закључити да се ради о планини која се налазила у залеђу Бањске. Она је дарована "са Рудинама" и забелом Чрмањ, а који је припадао манастиру Сопоћани. У замену за забел Милутин је Сопоћанима дао поседе у околини Сјенице. Из каснијих података знамо да је неко време постојало и место, односно трг Рогозно, где се доносила руда из рудника на овој планини. У једном тестаменту из времена велике куге (1348) помиње се син кнеза Рогозне: Aiano Toldescho, fiol del chonte del Rogosna, који је требало да начини путир од позлаћеног сребра тежак десет унчи.[27] Те исте године помиње се Ањо Ивановић са Рогозне, који је за 200 перпера заложио два сребрена појаса код Дубровчанина Братоја Радмиловића. Године 1388. Стјепко Трпетић и Припко Жорановић радили су на једном рударском окну.[28] Ови подаци говоре да је на Рогозни постојало насеље и трг са организованом управом на чијем се челу налазио кнез; да су на Рогозни постојали мајстори који су усавршили обраду сребра и злата (и других метала); и да су одржаване живе пословно-кредитне вез с Дубровником.[29] О постојању мајстора *златара* и о њиховој обавези према манастиру говори се у самој хрисовуљи,[30] али и постојање села Златаре указује на то. Временом се месту и тргу под именом Рогозно изгубио траг, тако да данас не знамо где се налазио. На планини Рогозни постоји више места у којима се вадила и још увек се вади руда. Нека од тих места поменута су у Милутиновој хрисовуљи: *Кашаљ*, *Златни камен*, *Гњеждани*, *Глбоко* (дан. Дубока). Петар Петровић сматра да се некадашњи трг Рогозно налазио на месту које мештани зову Карвасалија.[31]

Од других рударских места помиње се познати рудник Брсково са кога је Милутин уступио 200 перпера дохотка и насеље Рудник (Рудници) у Хвосну (данас Метохијски Подгор). И ово место није посведочено као рудник у средњем веку.

---

24 В. Симић, *Рударство гвожђа средњовековне Србије и Босне*, Београд 1988, 64.

25 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 4 (фол. 30); *Задужбине Косова*, 318.

26 Гавро Шкриванић је такође сматрао да су ковачи које је Милутин приложио Бањској били у близини Глухавице, али није био сигуран да ли је то село у непосредној близини Глухавице, на реци Ковачкој, или село Ковачево на Дмитровој реци у Дежеви, коме је давао предност – Г. Шкриванић, *Властелинство Св. Стефана у Бањској*, Историјски часопис VI (1956) 188.

27 М. Динић, *За историју рударства*, II, 5, нап. 24; С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници*, 250.

28 Г. Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, 45–46.

29 Душан Мркобрад, *Ибарски Колашин у привреди средњовековне Србије*, Косовско-метохијски зборник, 3, Београд 2005, 129.

30 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 7 (фол. 53); *Задужбине Косова*, 320.

31 Петар Петровић, *Рашка – антропогеографска проучавања*, Београд 1984, 39–40.

Међутим, формулација у повељи јасно сведочи о томе: *Село Радобради, над рудницима, што је купљено од рудника и са својим међама*. Ово село поменуто је још једном као суседно селу Бање. Да је на овом простору било рударских радова, потврђује и топоним Велика Рудина, који је граничио атар села Бање.

Да се на Рогозни није вадила само оловна руда са примесама сребра и гвоздена, говори и топоним *Златни камен*, који се јавља као синор бањског поседа. Овде се добијала и руда злата, чијом су се обрадом бавили занатлије златари, које Милутинова бањска хрисовуља изричито наводи поред других занатлија, тражећи од њих да ору и косе као и сокалници. Нажалост, ова хрисовуља не даје нам податке о положају рудара који су били приложени манастиру (Глуха Вас), онима који су се налазили на граници властелинства (Саси Требачки), или из оних места која ће касније постати рударски центри (Копорићи).

Осим злата, сребра, олова и гвожђа, могуће је да је на Рогозни копана и бакарна руда, о чему сведочи и помен Медног потока,[32] али о овоме немамо других података.

Положај бањског властелинства у центру велике рударске области – копаоничке, између две целине ове области: копаоничке и рогожњанске, и развој рударства који се десио крајем XIII и на почетку XIV века, морао је да остави трага и у Светостефанској хрисовуљи. Подаци који се у њој срећу јасно говоре о великом замаху рударске производње. Они се јављају само једну деценију по помену највећих рудника из ове области. Значајно је да се ту први пут помињу Копорић и Глуха Вас, али и Рогозно, у коме ће током XIV века постојати развијени трг и колонија странаца.

---

32 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2 (фол. 11–12); *Задужбине Косова*, 316.

Božidar Zarković

THE CHARTER OF ST STEFAN AS A RESOURCE FOR HISTORY OF MINING

Thanks to the rapid development of mining started during the reign of King Uroš I, his son Milutin extended the boundaries of the Serbian state and built numerous pious endowments. One of his endowments is the monastery of St Stefan in Banjska which was erected in the centre of the Kopanik mining area. The monastery estate covered a large area of land including a great number of villages and was in touch with mining production. Numerous traces of the development of mining in the time of King Milutin still remain in the field and in written documents. In the documents which dates from exactly the time of King Milutin, the most significant mines of medieval Serbia – Rudnik (1293), Trepča (1303), Rogozna (1303), Janjevo (1303) and Novo Brdo (1303–1319) – as well as the lesser known ones – Trešnjica (1312–1313) and Lipnik (1319) – were first recorded. An anonymous travel writer who travelled Serbian lands in 1308 wrote that Serbia was rich in silver, lead and iron. Similar notes were made by Gijom Adam, the archbishop of Bar, in 1332. The development of mining provided a considerable impetus to the development of other economic branches, particularly trade, because of which more and more foreign merchants were coming to Serbia. The existence of a foreign colony and a Catholic parish in some place testify to its development. The archives of the cities, that is Dubrovnik, Kotor, Venice and some other, from which merchants came offer a wealth of such data.

Apart from those of western provenance, domestic resources should also be used in the mining development research. However, no information on the issue can be found in the ones which are older than the charter of St Stefan (1314–1316).

Besides enormous records useful in other respects, the charter of the Banjska estate offers plenty of those concerning the development of mining. In the very charter, the village of Koporić, where a Catholic parish was founded in 1346, which is a valuable record of a developed mining place, as well as the iron mine of Gluha Vas (later named Gluhavica), which, along with its foundry and miners, was granted to Banjska Monastery by King Milutin, were first recorded. The villages of Trepča, Gnježdani, Glboko and Kašalj were also mentioned in the charter. While Trepča is known as one of the most important mining of the Kopaonik mining area in medieval Serbia, the others were not noted as mines in medieval documents. However, slag remains in their surroundings bear witness to ore mining. It is also very important that the chapter mentions Rogozna where a market square and a foreign colony with a duke of German origin as its headman existed in the fourteenth century.

Владимир Алексић (Ниш)

СОПОЋАНСКИ "УЖАРИ"

Краљ Урош (1243–1276) замислио је и изградио манастир Св. тројице у Сопоћанима као гробну и, уједно, као најраскошнију цркву српске државе.[1] По аналогији са осталим задужбинама српских средњовековних владара претпостављамо да је и она поседовала простране и богате поседе. Међутим, како оснивачка повеља није сачувана, измиче нам чак и тачна година оснивања те монашке заједнице.[2] Наше знање ктиторске делатности прва три поколења Немањића наводи нас на закључак да се већина поседа налазила у близини манастирског средишта, односно у централним деловима тадашње српске државе, управо тамо где су се налазили њихови баштински поседи.[3] У селима југозападно, северно и североисточно од манастира је до XX века очувано предање о томе да су припадала сопоћанском властелинству. Ова су села свакако чинила језгро некада великог и богатог метоха.[4]

До нас су допрли и старији подаци о поседима овог манастира. Међу бројним задужбинама краља Милутина (1282–1321), манастир Св. Стефана у Бањској био је најбогатије даривван разноврсним поседима и економским добрима. Из тог је разлога његова оснивачка повеља један од најзначајнијих извора за историјску географију средњовековне Србије.[5] Између осталог, она пружа један од малобројних прецизних података о поседима манастира које је саградио његов отац. Краљ Милутин је манастиру Св. Стефана приложио **рогозно вьсє сь роудинами и сь чрьмьнѥмь сопотьскꙑмь ꙁабѣломь**.[6] У замену за овако изгубљене приходе манастир Сопоћани добио је село Камешницу. Ово село припадало је области Сјенице и налази се на око 15 км југоисточно од данашње истоимене вароши. О њему је у дубровачком архиву сачуван један писани траг.[7]

---

1 В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1991, 28. Преглед истраживања овог манастира у: Б. Мелцер, *Манастир Сопоћани – Библиографија*, Ниш–Сопоћани 2002.

2 У: *Историја српског народа*, Београд 1981. Изнете су две могућности: око 1260. године у поглављу Рашко и приморско градитељство, страна 397. (В. Ј. Ђурић) и око 1265. године у поглављу Српске и поморске земље краља Уроша I, страна 395. (С. Ћирковић).

3 С. Ћирковић, Преци Немањини и њихова постојбина, *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви*, САНУ научни скупови, књ. XCIV, Београд 2000, 21–29; М. Благојевић, О аграрним односима у Полимљу крајем XII и почетком XIII века, *Краљ Владислав и Србија XIII века*, Београд 2003, 10–12.

4 Г. Томовић, *Сопотски забел Чрмањ*, Историјски часопис 24 (1987), 51–52.

5 *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА IV, Београд 1890. Уп. Г. Шкриванић, *Мрежа путева према Светостефанској (1313–1318), Грачаничкој (1321), Дечанској (1330) и Светоархађеловској повељи*, ИЧ 4–5 (1954–1955), 387–390; Р. Ивановић, *Властелинство Св. Стефана у Бањској*, ИЧ 6 (1956), 177–199; Г. Томовић, *н. д.*, 37–57. О овом манастиру в. М. Шупут, *Манастир Бањска*, Београд 1989.

6 *Споменик* СКА IV, 2. Висораван Рогозно налазила се на средокраћи између Новог Пазара и Бањске. Рудине су локализоване као мањи предео око 10 км северно од Бањске, док забел Чрмањ испрва није био убициран. В. Р. Ивановић, *н. д.*, 182–183, 194. Недавно је локализован као данашње насеље Црвени. В. Г. Томовић, *н. д.*, 44. нап. 9.

7 М. Динић, Југозападна Србија у средњем веку, *Српске земље у средњем веку*, Београд 1978,

Ристо Ковијанић, дугогодишњи истраживач которског архива, први је скренуо пажњу на уговор из 1333. године, који указује на постојање зависног становништва манастира Сопоћани у Рисну. У њему су набројана имена четворице човека који су се обавезали да до одређеног рока Трифуну Бући испоруче одређену количину различитих ужади. За њих се каже да су: ecclesie de Sopochian homines de Reseno.[8] Касније се показало да тамошњи архив крије још једну старију нотарску белешку, у којој се спомињу манастир Сопоћани и његови људи из истог места Боке Которске. Претходне године браћа Милча и Милбрат су се заједно са Рунком обавезали да испоруче Марку Симонију из Котора извесну количину ужади. И они су означени као homines ecclesie de Sopochian. На основу ова два уговора утврђујемо групу од шесторице зависника манастира Сопоћани.[9]

Табела:

Време Бр. уговора	1. 6. X 1332.	2. 7. III 1333.	3. 21. XI 1335.	4. 27. XI 1335.	5. 11. XII 1335.	6. 11. XII 1335.	7. 13. III 1336.
продавци	**Milchet Milibrat**	**Milce Grubeti ch**	*Raden Gradisic h*	*Raden Gradisic h*	**Draginn a, filius Draçoie**	**Chrano ye Gradisi ch**	**Milce Grubeti ch**
	Runco	**Chrano ye Gradisi ch**	Prodan Goysich	Prodan Goysich			Prodanu s Goysich
		Dragui na Dragoy uich	Millosla uus Russino uich				
		Gradoy e Dobro mi-rich	Chrano ye Gralesic h				
купци	Marco Symioni s	Triphon i Buchi	Marco Symioni s	Marco Symioni s	Marco Symioni s	Marco Symioni s	Domag ne Base de Salue
вредност робе	4 перпера	32 перпера	12 перпера	12 перпера	10 перпера	5 перпера	10 перпера (10 перпера општи- ни)

Легенда. Извор: А. Мауер, *Которски споменици II*, Загреб 1981, 31, 76, 326, 329, 331, 322, 403. **Болд**: људи манастира Сопоћани; *италик*: њихови сродници.

79.

8 Р. Ковијанић, *Један помен о манастиру Сопоћанима* (1333), Историјски записи 12 (1956), 333. уп. табелу, колона број 2.

9 Табела, колона бр. 1, уп. Г. Томовић, *н. д.*, 51; М. Антоновић, *Град и жупа у зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003, 209.

Ова два извора можемо повезати са још неколико докумената.[10] У наведеним нотарским књигама Рисан се наводи још само пет пута, и то увек у вези са прометом ужади. У тој активности најзаступљенији су Продан Гојшић, који је 1335. године у размаку од седам дана склопио два уговора. У другом је наведено да број и димензија ужади треба да буде по мери оних које он и Раден Градишић већ дугују. Он се наредне године са Милчом Грубетићем, за којег је посведочено да је "човек" задужбине краља Уроша, обавезао на још једну испоруку ужади. Храноје Градишић јавља се такође двапут, док читање Chranoe Gralesich у трећем уговору онемогућава да то сигурно тврдимо, али је највероватније реч о истој особи. Поред наведене тројице, који се најчешће баве овом активношћу, двапут је забележен и Раден Градишић, највероватније близак рођак Хранојев, затим још једанпут самостално Драгиња filius Draçoie (по нама истоветна личност као и Draguina Dragoyuich из трећег уговора), који је склопио уговор истог дана када и Храноје Градишић. У последња два случаја наводи се да испоручени производи треба да буду по мери оних које већ дугују. Судећи по овом, нису сви уговори унети у нотарске књиге. Тако долазимо до групе од десеторице људи активно укључених у трговину са најистакнутијим пословним људима Котора.[11] Међутим, вредност појединачних испорука није велика. Ако се рачунају само писмено уговорене обавезе, долази се до износа од свега 85 перпера.[12]

Споменути нотарски документи, једини у којима се ове личности спомињу, не праве разлику између различитих категорија зависног становништа. Ристо Ковијанић није био сигуран да ли је реч о меропсима или о трговцима који привремено бораве у Рисну.[13] Сада, када располажемо групом сродних извора и на основу тога што се наводи име оца једног од њих (уговор број 5), извесније је да је реч о становништву које је стално настањивало тај део Бококоторског залива. И даље остаје непозналица време када је манастир Сопоћани дошао до овог поседа.[14] Међутим, ако садржај ових седам докумената упоредимо са резултатима најновијих истраживања о различитим слојевима српског средњовековног друштва, добијамо

10 Табела, колоне 3–7.

11 О пословној улози Трипе Буће и Марка Симонија в. *Историја Црне Горе* 2/1, 36–40 (С. Ћирковић).

12 Представа о вредности продатих ужади добија се упоређивањем са другим ценама. В.: В. Винавер, *Прилози историји племенитих метала, цена и надница (средњовековни Дубровник)*, Историјски гласник 1–2 (1960), 51–94. У последњих пет уговора не наводи се вредност робе, већ само казна за њено неиспоручивање која је у извесној сразмери са бројем и особинама ужади. По уговору из 1336. године Милче Грубетић и Продан Гојшић дају купцу Домањи Баси могућност да у том случају има право да capiendi nos in personis et carcerandi sine curia et aliqua questione, као и да которској општини плате казну од десет перпера. Затварање дужника до исплате дуга било је уобичајнао у средњовековном Котору. В.: И. Синдик, *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950, 123.

13 Р. Ковијанић, *н. д.*, 333.

14 О времену настанка поседа цркава из Србије на територији Црне Горе в. *Историја Црне Горе*, 2/1, Подгорица, 50, 77 (С. Ћирковић). Сопоћански трем и звоник дозидани су у последњим деценијама XIII века. Вероватно је овај градитељски подухват пратило потврђивање старих и додела нових поседа, о чему нажалост није остао ниједан писани траг; в. В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, 51–53.

потпунију слику о вероватном социјалном статусу ових људи.

Производња ужади не захтева уску специјализацију и велика улагања. О томе нам најбоље сведочи повеља краља Владислава из 1234. манастиру Св. Богородице на Бистрици у Лиму. У меропшке "работе" убројано је и то: "јагњетину да дају сваке године и уже". Реч је о праву цркве као духовном господару на бир, који је узиман од сваког себарског домаћинства, а састојао се од давања две јагњеће коже и одређених количина лана. Посебност овог манастира је што је уместо лана на име бира давано готово уже.[15] Овај податак говори нам да је зависно земљорадничко становништо овог властелинства у оквирима кућне радиности производило ужад. Пошто је већина становника средњовековне Србије имала статус меропха, тврдња Р. Ковијанића да су људи из документа који је разматрао били меропси постала је вероватнија.[16] У повољним условима појединци су могли да са вишком производа наступе на тржишту.

Међутим, и друга по бројности социјална група у српској средњовековној држави могла је по потреби да производи ужад за тржиште. У најранијим турским законским споменицима о регулисању давања становништва са влашким статусом спомиње се ужад. Било је прописано да "свака кућа даје по један златник и две овце од којих једну са јагњетом и другог овна. Двадесет кућа чине један катун. Од сваког катуна дају по један шатор, један круг сира, три конопца и шест улара, једну мешину масла, као и једног овна".[17] Реч је о типичним производима сточарске делатности, симболичним даровима у знак признавања власти турских заповедника. Наведена давања читавог катуна санџак-бегу указују да су нека од њих и у претходном периоду били поклони. То нас наводи на закључак да је влашко становништво и у средњем веку морало бити вешто у производњи разних врста ужади.[18]

Далеко боље нам је позната улога Влаха у производњи и промету тканина у средњем веку. Без строгог феудалног надзора, Власи су постали један од најпредузимљивијих слојева српског средњовековног друштва. Градске центре у приморју снабдевали су великим количинама јефтиних и грубих тканина. Временом су развијени и сложенији односи сарадње између Дубровчана и влашког становништва из залеђа. Власи су добијали вуну на прераду, некада и знатне количине, а добит је дељена напола са инвеститорима. У производњу тканина често су били укључени и становници малих дубровачких отока са развијеним сточарством.[19] Скупина разматраних докумената которског архива потврђује да је и

---

15 М. Благојевић, *О аграрним односима у Полимљу*, 17; О производњи лана и конопље в. Исти, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд 1973, 109–110; С. Мишић, *Гајење и прерада лана и конопље у Србији XIV–XVI века*, ИЧ 38 (1994), 47–54. О црквеном биру в. Д. Динић-Кнежевић, *Прилог проучавању свештенства у средњовековној Србији*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 11–1. (1968), 56–60.

16 Р. Ковијанић, *н. д.*, 333.

17 М. Стојковић, *Браничевски тефтер. Поименични попис покрајине Браничево из 1467. г.*, Београд 1987, 46. Ове се одредбе понављају; в.: D. Bojović, *Turski zakoni i zakonski propisi iz XV i XVI veka za smederevsku, kruševačku i vidinsku oblast*, Beograd 1974, 12, 16, 27, 33.

18 Б. Ђурђев, Територијализација катунске организације до краја XV века, *Симпозијум о средњовековном катуну*, Сарајево 1963, 150; М. Благојевић, "Закон светога Симеона и светога Саве", *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, Београд 1979, 147–148.

19 Дубровачки извори ове тканине називају: rassa, sachena, sclavina. В.: Д. Динић-Кнежевић,

становништво овог града познавало сличне начине пословања са људима из залеђа.

Не треба посебно наглашавати да су људи у прошлости имали свакодневну потребу за најразличитијим ужадима. Из претходног разматрања види се да су оне углавном биле задовољене производњом у оквиру кућне радиности. Ипак, под извесним повољним околностима потреба за овим производом је расла, а мањак је надомештаван на други начин.

Забележени су случајеви специјализације ужарског заната, тј. производње улара у унутрашњости српске државе на великим манастирским властелинствима.[20] Те занатлије су у односу на остале зависнике имале промењен статус. Обавезе према свом феудалном господару су делимично или у потпуности испуњавали давањем одређеног броја ужади. Извршавање оваквих задатака није захтевало знатну промену у производњи и организацији рада једног сеоског домаћинства.

И рударска производња захтевала је велике количине ужади. Уз помоћ витла (хашпулом) у окна су спуштани најразличитији предмети или је извлачена руда.[21] У трепчанском руднику Зиаџ је крајем XV века чак 50-60 људи било запослено на избацивању воде уз помоћ кожних посуда и ужади. Због тога су у то време турске власти нормирале цену ужади заједно са другим материјалима и производима неопходним за рударску производњу.[22] Постоје добро очувани археолошки налази конопца од лике.[23]

Ужад је имала велику употребу и у све развијенијој ратној техници. Испрва је коришћена само за изградњу различитих бацачких справа. Из начина на који је стилизована једна одлука дубровачког Већа умољеног из 1380. године произлази да се од средњовековних мајстора очекивало да буду подједнако спретни у производњи

Тканине у привреди средњовековног Дубровника, Београд 1982, 11–17; ista, *Učešće Vlaha u preradi vune i prevozu sukna u XIV i XV veku*, Radovi ANUBiH 73 (1983), 85–92. У домаћим изворима називају се клашње. В. иста, Клашње, *Лексикон српског средњег века*, Београд 1999, 296.

20 Тако је Стефан Душан манастиру Св. архангела код Призрена са осталим занатлијама доделио **И ТРИ ОУЗДАРЕ: ИНЬ, РАДЬ, ДОБРОСЛАВЬ.** Не наводи се број улара предвиђених као годишња давања, али је то вероватно била једина њихова обавеза. В. С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, 700. Уп. С. Ћирковић, Производња, занат и техника у Србији средњега века, *Работници, војници, духовници*, Београд 1997, 65; исти, Занати, *Лексикон српског средњег века*, 214, 216; исти, *Средњовековна техника код Срба*, Настава историје 6 (1997), 11.

21 Члан 25 рударског законика прописује да нови корисник рударског постројења има право да присвоји и затечену ужад ранијег власника. Извлачење руде или воде кроз туђу "шајбну" тарифирано је са 14 перпера (члан 30). Овакав начин рада био је распрострањен толико да је ушао у још неке законске одредбе. Чланови 32 и 41 прописују кривцу сурову казну **ДА СЕ ѠБСЕЧЕ НИЗ ШАЙБНОУ**, односно да се баци у рударско окно. В.: Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962, 43–48; Б. Марковић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића. Превод и правноисторијска студија*, Споменик САНУ CXXVI, Београд 1985, 17–19.

22 *Старо српско рударство*, Београд 2002, 164 (С. Ћирковић).

23 *Исто*, фотографије бр. 2 и 3. Лика ж = лико танак кончасти жилави слој са унутрашње стране коре дрвета који се употребљава за везивање и у плетарству, *Речник српскохрватскога књижевног језика*, књ. 3 Нови Сад – Загреб 1990^{2}, 205.

свих делова ратних машина.[24] Изгледа да је касније и све раширенија употреба ватреног оружја захтевала примену ужади.[25] Међутим, ново оружје дуго није у потпуности из употребе истиснуло старо, па тиме ни раније начине коришћења ужади.[26]

Међутим, узроке развоја ужарства у Рисну треба свакако тражити у специфичним условима развоја српског приморја у првој половини XIV века.[27] Привредни успон Котора је управо у то време био највећи, а свеобухватно повећање производње и обима трговачког промета омогућавало је укључивање становништва које је живело изван градских зидина у нове економске токове. Још је Р. Ковијанић претпостављао да се разлика на доње (inforiores) и горње конопе (superiores) односи на конопе на једрима лађе.[28] Међутим, ова готово извесна претпоставка не налази директну потврду у малобројним сачуваним подацима о которским бродовласницима за период 1326/1337. године. Од тројице купаца ужади једино је Трипун Бућа до децембра 1326. године био сувласник једног брода, и то највећег, од укупно седам забележених у которској луци. Тада су га он и Никола Цуфекти као други сувласник продали задарском трговцу Фрањи Фумади. Продавци су задржали извесна права на брод, у виду половине прихода у току наредне године, када је био крајњи рок за његову потпуну исплату.[29] У ствари, садржај седам разматраних нотарских уговора тек посредно говори да су тројица купаца ужади највероватније били власници пловних објеката и да су их снабдевали бродском опремом.

Одредбе о поморству у которском статуту су малобројне и не расветљавају питање организације производње разноврсне опреме потребне за бродове.[30] Далеко више података о овој теми имамо из Дубровника XVI века. У граду који је у наведеном периоду величином флоте вишеструко надмашивао Котор из прве половине XIV века ужарство је било посебно занимање. У изворима се јављају као

---

24 М. Динић, *Одлуке већа Дубровачке републике I*, Београд 1951, 38. Десетог маја је одлучено: et ad inveniendum et ad salariandum unum bonum balistarium, qui sciat bene facere balistas et cordas ed quicquid partinet ad balistas.

25 Ђ. *Петровић, Ватрено оружје на Балкану уочи и после османског освајања у XIV–XV веку*, Гласник цетињских музеја 3 (1970), 86. Она износи мишљење да је кројач који је 1386. године склопио уговор са представником кнеза Лазара са обавезом да служи de arte balistariorum et bombardarum имао улогу да одржава постојећа оруђа уз помоћ кожних пресвлака, као и да израђује конопце којима су топови обавијани.

26 М. Динић, *Сребреник крај Сребренице*, Глас СКА 161 (1934), 361. Дубровачко Веће умољених је 9. октобра 1425. године одлучило de donando ultrascripto domino dispot mazios trecentos spaghi pro cordis balistarum ради одбране Сребренице.

27 Поред радова наведених у нап. 20 овог рада издвајамо: Д. Ковачевић, *Прилог проучавању занатства у Новом Брду и околини*, Зборник ФФ у Београду 8-2 (1964), 525–535; Д. Ковачевић-Којић, *Прилог проучавању занатства у средњовековној Босни*, Годишњак ИД БиХ 10 (1959), 279-296; иста, Друштвена структура рударских градова, *Социјална стуктура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Смедерево – Београд 1992, 35–49; B. Hrabak, *Seoske zanatlije na Kosovu i susednim oblastima*, Glasnik muzeja Kosova XI (1972), 134–146.

28 Р. Ковијанић, *н.д.*, 333. Овај став прихваћен је и у Г. Томовић, *н. д.*, 51.

29 [И. Стијепчевић, Р. Ковијанић], *О поморству Боке – подаци из државног архива у Котору*, Годишњак Поморског музеја у Котору 1 (1952), 59–60; R. Kovijanić, *Jedrenjaci kotorske luke XIV vijeka*, Godišnjak pomorskog muzeja u Kotoru, 5 (1956), 5.

30 S. Mijušković, *Odredbe o pomorstvu u kotorskom statutu*, Godišnjak pomorskog muzeja u Kotoru 6 (1957), 175–180; И. Синдик, *н. д.*, 63–65.

магистри sarijs или conoparius. Ипак, ова делатност била је на маргинама ондашњег занатства. Стога су ужари често били намештеници општине уз годишњу плату од осамдесет перпера.[31] Јорјо Тадић, који је најбоље познавао живот тадашњег Дубровника, изнео је уверење да је у том периоду бродска ужад делимично увожена из Венеције.[32]

О прошлости средњовековног Рисна и непосредне околине имамо оскудне податке. Они нам омогућавају да оцртамо само контуре развоја тог места, али не и околности у којима су живели проучавани произвођачи ужади. Име овог града говори о делимично сачуваним античким традицијама и подсећа на време када је цео залив носио име по овом месту. Ипак, од VII века досељени Срби дају етнички печат и том крају Боке Которске. Рисан као утврђени град бележи већ Константин Порфирогенит.[33] Да је био у саставу словенске жупе Драчевице, знамо на основу текста Летописа попа Дукљанина.[34] Рисан је са својом облашћу 1444. године први пут ушао у попис утврђених места земље херцега Стефана Вукчића Косаче. Ипак, готово је извесно да га је поседовао већ Сандаљ Хранић.[35]

Раније се сматрало да се територија Котора у средњем веку приближила подручју Рисна. У општинском закључку од 15. априла 1334. године међу поседе Котора набрајају се и Леденице, удолина изнад самог Рисна која лежи на стрмом планинском путу ка Грахову и даље ка унутрашњости копна.[36] У новије време оспорено је схватање да је ово подручје икада било у саставу Которског дистрикта, који су од Леденица раздвајале територије Пераста и Рисна.[37] У сваком случају, Рисан је био почетна тачка важног караванског пута који је водио ка средишту српске средњовековне државе, па и ка Сопоћанима. Свакако да је њиме споменути манастир остваривао најкраћу и најбржу везу са овом групом својих зависних људи.[38]

---

31 D. Roller, *Dubrovački zanati u XV i XVI stoljeću*, Zagreb 1951, 169. У опширном приказу овог дела Ј. Тадић замера на томе што је представа о дубровачком занатству изграђена првенствено на законским споменицима и одлукама већа, а не на подацима из серија дубровачких архивских књига. В.: Historijski zbornik 3–4 (1952), 333–343. Из фонда Михаило Динић Народне библиотеке Србије исписали смо следеће белешке: МД 1/III/2 conopar из Debita Notariae (=Deb. Not.) f. 52; Deb. Not. f. 114'; Deb. Not. 85 f. 82; МД 1/III/4-10 conoparius из Diversa Cancellariae 79 f. 218; МД 1/III/4-11 conopar из Deb. Not. 58 f. 82; МД 1/III/4-12 chonopar из Lamenta de foris 52 f. 114'; conoparius из Procurae Notariae 5 f. 283.

32 "Из Италије и других западних земаља мора да су добијали платно за једра, која су онда у самом Дубровнику кројили. Вероватно је исто било и са бродским ужадима, које су добијали готове или их сами плели у Дубровнику". В. Ј. Тадић, *Организација дубровачког поморства у XVI веку*, ИЧ 1–2 (1948), 64; исти, *Организација дубровачког поморства у XVI веку*, Београд 1949, 13.

33 *Византијски извори за историју народа Југославије*, том II, Београд 1959, 63 (Ф. Баришић); С. Ћирковић, *"Насељени градови" Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација*, Зборник радова Византолошког института 37 (1998), 15.

34 Ј. Ђорђевић, *Драчевица и Риђани средином XVI вијека*, Београд 1997, 12.

35 М. Динић, Земље херцега Светога Саве, *Српске земље у средњем веку*, 205.

36 И. Синдик, *н. д.*, 29–30.

37 М. Антоновић, *н. д.*, 207–209. Сматра и да подаци о људима манастира Сопоћани из Рисна посведочују да су ове Леденице морале бити ван опсега которског дистрикта.

38 К. Јиречек, Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем вијеку, *Зборник Константина Јиречека I*, Београд 1959, 285, 288, 290–291; М. Динић, Дубровачка

Вероватно је овако повољан географски положај погодовао развоју трговине, о чему имамо само изоловане и спорадичне податке. Најбројнији су они који сведоче да се у Рисну од XIII века трговало сољу.[39]

Још оскудније су вести о становништву средњовековног Рисна. Которска и дубровачка архивска грађа чува само нешто међусобно неповезаних података о влашком становништву настањеном изнад самог приморског градића у другој половини XIV и током XV века. У већ спомињаним Леденицама живели су Ћеклићи.[40] По питању станишта Риђана настала је бројна литература.[41] Ипак, нема поузданих података да је на територији Рисна живело влашко становништво, нарочито не у тридесетим годинама XIV века.[42]

средњовековна караванска трговина, *Српске земље у средњем веку*, 307; Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974, 66.

39 Михаило Динић бележи уговор двојице Задранина од 22. јуна 1283. године о куповини соли у Апулији која се имала доставити у Рисан. В.: МД 1/I/3 стр. 11. У Рисну је постојало складиште соли са којег је Котор имао право на једну трећину прихода. В.: Ст. Новаковић, *н. д.*, 5. уп. К. Јиречек, *Историја Срба II*, Београд 1981, 215; И. Синдик, *н. д.*, 75. Овај трг се у касније доба развијао. Турске и дубровачке власти су марта 1490. године уредиле да Рисан, поред Клека на Неретви, Сланог, Дубровника и Новог, буде место продаје соли. В. Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма*, Београд – Сремски Карловци 1934, 369–371. Овај трг од шездесетих година XVI века добија све више на значају. В. Ј. Ђорђевић, *н. д.*, 13. О трговини сољу в. М. Гецић, *Дубровачка трговина сољу у XIV веку*, Зборник ФФ у Београду 2 (1955), 95–153.

40 Први подаци су из 1381. године. В. Г. Шкриванић, *Именик географских назива средњовековне Зете*, Титоград 1959, 28.

41 К. Јиречек, *Историја Срба I*, 76–77; *Историја Срба II*, 45; Г. Шкриванић, *Именик географских назива*, 27–28. Он је ово племе сместио према Конавлу и Врсињу (Зупцима). Тачнији је став да је њихова територија током XV века започињала од Кривошијских планина изнад Рисна; в. М. Паровић-Пешикан, *Планинско залеђе Ризинијума*, Београд–Никшић 1980, 59–66. Такође, Б. Храбак, Риђани, *Из старије прошлости Босне и Херцеговине*, књ. 2, Београд 2003, 144–156. На странама 147–148 износи став да су Риђане са подручја Оногошта средином XIV века истиснули Власи Никшићи. При том померању, они су у своје редове уврстили и поражене Матаруге, који су настањивали област изнад Рисна.

42 Власи се први пут спомињу у жупи Драчевици 1357. године у уговору о подели прихода од соли између цара Стефана Уроша и Дубровчана. В. К. Јиречек, Власи и Моровласи у дубровачким споменицима, *Зборник Константина Јиречека I*, 195.

Vladimir Aleksić

THE ROPE MAKERS OF SOPOĆANI

During the long and successful reign of King Milutin, the Serbian state greatly increased in its proportions and its society experienced considerable changes. While a lot of research on the territorial growth has been carried out so far, research on development processes of the Serbian medieval society has been faced with a lot of difficulties due to lack of resource material. The aim of this paper is to try to illuminate a fragment of the past of our society. As resource material, the charter of St Stefan granted by King Milutin, which is one of the most significant documents of our distant past and which gives the only reliable data on a part of the formerly large estate of Sopoćani Monastery, has been used. After an overview of the historiographical results on this issue, the paper discusses the social status of a group of inhabitants of Risan, servants of Sopoćani Monastery, who were mentioned in the notary books of Kotor in connection with rope manufacture and selling the products to the residents of this coastal city. Taking the achievements of modern history into consideration, the paper also tries to explain the role of different social groups in the rope production and find natural and social prerequisites for this production as well as the importance of rope-making trade in general.

Радивој Радић (Београд)

КРАЉ МИЛУТИН У ВЕНЕЦИЈАНСКОМ ДОКУМЕНТУ ИЗ 1313. ГОДИНЕ

Један документ млетачког архива из 1313. године (*Archivio di Stato di Venezia – Senato, Secreta – Patti, Liber pactorum, III, c. 82v = Copia, c. 126 v – 127 r*) даје сажете али стога не мање драгоцене податке о приликама у Србији у последњој деценији безмало четрдесетогодишње владавине краља Стефана Уроша II (Милутина) (1282–1321). Реч је о акту у којем је дат списак царева, краљева и владара Склавоније, Бугарске и Романије, то јест Византије (*Notitia imperatorum, regum et dominorum de Sclavonia, Bulgaria et Romania A. MCCCXIII*). Ради се о документу који није сасвим непознат истраживачима српске средњовековне историје јер га је објавио још Шиме Љубић 1868. године,[1] али са великим скраћењима и низом погрешних читања,[2] а податке је кратко коментарисао Михаило Динић.[3]

Документ о којем је реч, поново и у целости, објавио је бугарски медиевиста Васил Гјузелев у књизи "Венецијански документи за историју Бугарске и Бугара од XII до XV века", а у оквиру едиције "Архиви говоре".[4] Будући да је документ из 1313. године од велике важности за српску средњовековну историју, његов текст доносимо у целости.

Латински текст:

"Tituli regum et baronum et cetera...

De Sclavonia et Bulgaria.

Ser Urossius rex Servie, Chelmie, Dioclie, Albanie et maritime regionis.

Ser Steffanus regis Urossii filius, rex Dioclie, Albanie, Chelmie et maritime regionis.

Ser Steffanus rex Raxie et cetera ut supra.

Ser Ladislaus filius eius.

Ser Michael despoti Bulgarie, dominus de Bidigno, gener regis Urossii.

Ser Vecelaus imperator Bulgarie.

De Romania.

Ser Andronicus in Christo Deo fidelis imperator et moderator Romeorum Duchas Angelus Comnienus Paleologus semper Augustus.

Domina Erina in Christo Deo fidelis imperatrix et moderatrix Romeorum Duchena Angelina Comniena Paleologina semper Augusta, de Montifferati marchionissa.

Domina Ana Christi fidelis despina Cumnina ducissa.

Ser Nicolaus sancte Constantinopolitane ecclesie patriarcha.

Ser Dux Athenarum.

---

1 S. Ljubić, Listine o odnošajih između južnoga slavenstva i mletačke republike, knj. I, Zagreb 1868, 192 № 283.

2 В. Г юзелев, *Средновековна България в светлината на нови извори*, София 1981, 157.

3 М. Динић, *Однос између краља Милутина и Драгутина*, Зборник радова Византолошког института 3 (1955) 76.

4 Венециански документи за историята на България и Българите од XII до XV в. (Архивите говорят 18), изд. В. Гюзелев, София 2001, 59, № 16 (у даљем тексту: Гјузелев, Венециански документи).

Ser Thomasius Dei gratia despoti Comninus dux.

Ser Thomas Dei gratia magnus Romaniae despotus, princeps Blachie, Archangeli dominus, dux Vigentie, comes Achilo et Nepanti ac regalis castri Joanine dominus.

Ser Ludoycus princeps Achaye.

Domina Mahalda, principissa Achaye, eius uxor."

Српски превод:

Титуле краљева, барона итд.

Склавонија и Бугарска итд.[5]

Господин Урош, краљ Србије, Хума, Дукље, Албаније и приморске области.[6]

Господин Стефан, син краља Уроша, краљ Дукље, Албаније, Хума и приморске области.[7]

---

5 Неопходно је објаснити шта значи термин Склавонија који је овде наведен уз термин Бугарска. Византијски писци су под Склавинијама подразумевали територије насељене Словенима. Уп. *Византијски извори за историју народа Југославије*, I, Београд 1955, 222 н. 9 (М. Рајковић); Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica, II, Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, Berlin 1958², 278; G. Ostrogorski, *Vizantija i Južni Sloveni*, Jugoslovenski istorijski časopis 1 (1963) 3–13 (= Сабрана дела, IV, *Византија и Словени*, Београд 1970, 7–20); Т. Живковић, *Словени и Ромеји*, Београд 2000, 82–96. Одговарајући латински еквивалент Склавонија (*Sclavonia*), и сличне изведенице које се могу наћи у многобројним и разноврсним изворима, имао је током средњег века различита значења. Означавао је и Србију, али је садржавао и много шири и општији контекст, обухватајући источну обалу Јадранског мора са приобалним појасом, насељену словенским живљем. В. К. Јиречек, *Историја Срба*, I, Београд 1952 (репринт: 1978), 63–64; S. Antoljak, *Unsere "Sklavinien"*, Actes du XIIe congrès international d'études byzantines, Ochride 10-16 septembre 1961, Tome II, Beograd 1964, 9–13; М. Динић, *О називима српске средњовековне државе*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 32 (1966) 26–34 (=*Српске земље у средњем веку. Историјско-географске студије*, приредио С. Ћирковић, Београд 1978, 33–43; = *Из српске историје средњега века*, приредили С. Ћирковић и В. Ђокић, Београд 2003, 161-171); Р. Радић, *Босна у спису Бертрандона де ла Брокијера*, Зборник за историју Босне и Херцеговине 3 (2002) 97. У овом случају, међутим, очигледно је да је састављач млетачког документа под термином *Sclavonia* имао у виду српску државу.

6 Овде је, наравно, реч о краљу Милутину, који је 1313. године био владар српске државе и састављач документа га наводи на првом месту. Уп. *Историја српског народа*, I, Београд 1981, 437–448 (Љ. Максимовић), 449–475 (С. Ћирковић) /у даљем тексту: *ИСН*, I/

7 Господин Стефан је потоњи Стефан Дечански, син краља Милутина, којем је од 1308. године, како каже архиепископ Данило у спису Животи краљева и архиепископа српских, отац оделио "достојан део своје државе, зетску земљу са свим њезиним градовима и облашћу њиховом". В. М. Благојевић, *Српско краљевство и "државе" у делу Данила II*, Зборник радова: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Научни скупови Српске академије наука и уметности, књ. LVIII, Одељење историјских наука, књ. 17, Београд 1991, 145 (=*Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд 2004, 159) са навођењем изворног податка /у даљем тексту: Благојевић, *Српско краљевство*/. Титула Стефана Дечанског у млетачком акту из 1313. године упућује на закључак да је имао положај "младог краља" са широким компетенцијама. О томе в. М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 2001², 21. Веома је занимљив и драгоцен податак да се у венецијанском документу у титули Стефана Дечанског наводи и Хум, тим пре што је ту област управо тада, 1312. године, опасно угрожавао бан Младен II Шубић. Уп. С. Мишић, *Хумска земља у средњем веку*, Београд 1996, 54–55. Познато је да је 1314. дошло до неуспешне побуне Стефана Дечанског – дакле, следеће

Господин Стефан, краљ Рашке итд., као и горе.[8]
Господин Владислав, његов син.[9]
Господин Михаило, деспот Бугарске, господар Видина, зет краља Уроша.[10]
Господин Светослав, цар Бугарске.[11]
Романија.
Господин Андроник у Христу Богу верни цар и автократор Ромеја, Дука

године по састављању овог документа у Млецима – па, како је добро познато, он је заробљен, ослепљен и послат у Цариград. Уп. *ИСН*, I, 464–465 (С. Ћирковић)

8 Овде је реч о краљу Драгутину, који је по дежевском споразуму 1282. године препустио престо брату, али је за себе задржао део територија српске државе. Научници су одавно закључили да је област краља Драгутина временом све више попримала особине државе у савременом значењу ове речи. Уп. Благојевић, *Српско краљевство*, 145. У овом документу се титуле двојице краљева разликују једино по томе што се код Милутина наводи Србија, а код Драгутина Рашка, док им је други део титуле истоветан и обухвата "Дукљу, Албанију, Хум и приморску област". Такође је вредно спомена да само неколико година раније (1308) именом непознати римокатолички монах обрнуто наводи њихове титуле: Милутин је краљ Рашке, а Драгутин краљ Србије. В. Споменици за средовековната и поновата историја на Македонија, II, Скопје 1977, 474.

9 Наравно, није случајно што је у документу наведен и Владислав, Драгутинов син. Млечанима је очигледно било извесно да је у српској држави постојао договор да Милутина наследи синовац. Уп. *ИСН*, I, 439 (Љ. Максимовић). На овом месту морамо да поменемо нешто што није наведено у венецијанском акту. Наиме, из других извора је познато да је краљица Јелена Анжујска добила од краља Драгутина "сина свога достојни део државе земаља многих". Поуздано се зна да је краљица Јелена господарила Зетом или већим делом Зете, затим "Требињем и крајевима око Плава и Горњег Ибра". Уп. Благојевић, *Српско краљевство*, 143, са навођењем изворног податка. Ове територије она је држала годинама, и за време краља Драгутина и за време краља Милутина, а одређене крајеве све до своје смрти 1314. године. Међутим, она није наведена у овом венецијанском документу из 1313. године. Да ли се ради о омашци или непознавању млетачког састављача, или је посреди нешто друго? Чини ми се да није реч о грешци или пропусту! Наиме, као што је већ речено, 1308. године, док је његова мајка Јелена била жива, краљ Милутин је издвојио један део њене области и предао га на управу свом сину Стефану, будућем српском краљу Стефану Дечанском. Како је архиепископ Данило забележио, Милутин је сину оделио "достојан део своје државе, зетску земљу са свим њезиним градовима и облашћу њиховом". Истовремено је Стефана одликовао "сваком чашћу царскога достојанства, давши му све што му је на потребу од малога до великог, и отпусти га у такву државу коју му је сам доделио". "Царски сан" је уобичајени израз за владалачко достојанство и, наравно, не треба га буквално схватати. Уп. Благојевић, *Српско краљевство*, 146, са навођењем изворних података. После 1308. године, дакле, Стефан је добио знатан део српских земаља и веома велика овлашћења, док је Јелени, која је преминула 1314. године, остао само део земаља над којима је донедавно имала власт. Дакле, Млечанима нису остале непознате ове појединости, па се зато наводи млади Стефан, али не и његова баба Јелена Анжујска. Драгоцене савете приликом писања овога рада дао ми је проф. Милош Благојевић, на чему му се најтоплије захваљујем.

10 Реч је о деспоту Михаилу Шишману, који је био ожењен Милутиновом ћерком Аном – Недом, и који је касније постао бугарски цар (1323–1330) и погинуо у бици на Велбужду 1330. године. Уп. *История на България*, III, София 1982, 323–332 (В. Гюзелев).

11 Ово је бугарски цар Теодор Светослав (1300–1322). Уп. И. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 542–554.

Анђео Комнин Палеолог увек август.[12]

Госпођа Ирина у Христу Богу верна царица и автократориса Ромеја, Дукена Ангелина Комнина Палеологина, увек августа, Маркиза од Монферата.[13]

Госпођа Ана, у Христу верна деспина Комнина дукеса.[14]

Господин Никола, патријарх свете Цариградске цркве.[15]

Господин војвода атински.[16]

Господин Тома по божјој милости деспот Комнин и дука.[17]

Господин Тома, по божјој милости велики деспот Романије, владар Влахије, господар Арханђела, дука Вагенеције, гроф Ахелоја и Непанта и господар владарске тврђаве Јањина.[18]

---

12 Наравно, реч је о Андронику II Палеологу (1282–1328), али треба додати да су се у првим деценијама своје владавине Василевси из династије Палеолога потписивали тако што су наводили и презимена од њих старијих династија – Дука, Анђела и Комнина – са којима су иначе били у родбинским везама. Касније, када су се потпуно усталили на византијском престолу и када је протекло довољно дуго времена, за тако нешто више није било потребе, па су се потписивали само са презименом Палеолог. Како било, очигледно је да су Млечани следили њихове оновремене потписе, што се најбоље види управо на овом примеру навођења цара Андроника II Палеолога. За основне податке о његовој владавини в. A. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy od Andronicus II*, Cambridge (Mass.) 1972, 1 et passim.

13 Јоланта, то јест Ирина Монфератска, друга и тада актуелна супруга Андроника II Палеолога, којој су, као и њеном супругу, такође дата иста презимена ранијих византијских царских домова, али је наглашено и њено италијанско порекло Маркиза од Монферата. Није на одмет нагласити да је у то време Ирина Монфератска већ годинама боравила у Солуну, другом граду Византијског царства, и са великим надлежностима владала тим подручјем. Наиме, незадовољна што је Андроник II Палеолог одбио да њиховим заједничким синовима Јовану, Теодору и Димитрију додели део царства на управу, напустила је мужа и обрела се у граду Светог Димитрија. Уп. Ф. Баришић, *Повеље византијских царица*, Зборник радова Византолошког института 13 (1971) 159–165; Д. Никол, *Византијске племкиње: десет портрета, 1250–1500*, Београд 2002, 81–97.

14 Реч је о Ани Палеологини, која је била кћи Михаила IX Палеолога, удатој за деспота Тому Анђела, владара Епира (1296–1318). Уп. D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros, 1267–1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984, 75 et passim (у даљем тексту: Nicol, *Despotate of Epiros*).

15 Наравно, посреди је само титуларни латински цариградски патријарх Никола (1308–1331), иначе архиепископ Тебе у Беотији, која се налазила у оквиру новоосноване каталанске кнежевине. Уп. V. Grumel, *La Chronologie (Traité d'études byzantines I)*, Paris 1958, 440.

16 Овде се ради о господару управо образоване каталанске кнежевине, настале на рушевинама атинског војводства чији је војвода Валтер од Бријена подлегао ратницима каталанске компаније у бици на Кефису у Беотији 1311. године. Каталански владар био је Беренгар Естанол (1312–1316). Уп. K. M. Setton, *Catalan Domination of Athens, 1311–1388*, Cambridge (Mass.) 1948, 15, 27.

17 В. следећу напомену.

18 Навођење две личности означене као "господин Тома", који изазива велику недоумицу и ствара знатне тешкоће у покушају да се овај део млетачког документа из 1313. године протумачи на прави начин, довело ме је пред велико истраживачко искушење. Једино објашњење које могу да понудим, а консултовао сам и неке колеге, подразумева да је у оба случаја заправо реч о једној личности, о деспоту Томи Анђелу, владару Епира (1296–1318), на кога се односе све побројане одреднице. О њему в. Nicol, *Despotate of Epiros*, 37 et passim. Уколико је моја претпоставка тачна, то би значило да је аутор венецијанског документа из

Господин Лудовик, кнез Ахаје.[19]
Госпођа Матилда, кнегиња Ахаје, његова супруга.

Пажљивим ишчитавањем и тумачењем овог документа види се да су пословично најбоље обавештени Венецијанци и у овом случају одлично познавали прилике на Балканском полуострву, односно у три православне државе – Византији, Србији и Бугарској. У поменутим државама, већ унеколико нагриженим болешћу феудалне дезинтеграције, немамо једног владара него се помињу и личности које су на одређеној територији имале прилично велику власт. Тако, на пример, у српским земљама анонимни састављач овог извештаја наводи не само краља Милутина него и његовог сина Стефана Дечанског, затим краља Драгутина и његовог сина Владислава. Наведени су и неки оновремени духовни поглавари, као и владари латинских државица преосталих из времена непосредно после Четвртог крсташког рата. Овај необично занимљив документ, између осталог, драгоцен је због слике коју доноси о распореду снага унутар српске државе.

1313. године направио грешку приликом састављања овог документа. Како било, ова научна загонетка остаје отворена.

19 Овде је реч о ахајском кнезу Лују (Лудовику) Бургундском (1313–1316), који је управо 1313. године наследио Филипа I Тарентског (1307–1313). Уп. A. Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principaute d'Achaïe (1205–1430)*, Paris 1969, 188–193.

Radivoj Radić

KING MILUTIN IN A VENETIAN DOCUMENT FROM 1313

This study discusses a Venetian document originating from 1313 (Archivio di Stato di Venezia – Senato, Secreta – Patti, Liber pactorum, III, c. 82v=Copia, c. 126 v – 127 r), which contains a list of emperors, kings and rulers of Sclavonia, Bulgaria and Romania, that is, Byzantium (Notitia imperatorum, regum et dominorum de Sclavonia, Bulgaria et Romania A. MCCCXIII). To our knowledge, so far it has escaped the attention of researchers investigating Serbian medieval history, especially those focusing on the epoch of King Milutin (1282-1321). A thorough reading of this document reveals that the customarily best informed Venetians were familiar with the circumstances in the Balkans, or, more precisely, in three Orthodox states, Byzantium, Serbia and Bulgaria. The document does not only refer to a single ruler reigning in these states, already suffering from the feudal disintegration disease, but also makes mention of personalities who exercised considerable power in some regions. Thus, for instance, the anonymous author of this report mentions King Milutin of Serbia together his son Stefan Dečanski, then King Dragutin and his son Vladislav. In addition, reference is made to several church dignitaries of that epoch, and also to the rulers of the Latin states that had survived from the period after the Fourth Crusade. This exceptionally interesting document is of great value because it clearly depicts the balance of power within the Serbian state.

Archivio di Stato di Venezia - Senato, Secreta - Patti, Liber pactorum, III, c. 82v = Copia, c. 126 v - 127 r.

Милка Чанак-Медић (Београд)

БАЊСКИ ХРАМ И ЦРКВА ВАЗНЕСЕЊА ХРИСТОВОГ У ДЕЧАНИМА. СРОДНОСТИ И ЗАЈЕДНИЧКИ УЗОРИ

Један од најграндиознијих српских средњовековних храмова био је католикон манастира Бањске. Нажалост, од њега су преостали само извесни делови, а ни они нису били задовољавајуће проучени нити су до сада учињени напори да се идеалним реконструкцијама сагледа његова првобитна целина. Сви очекујемо да ће та празнина бити попуњена монографијом о Бањској коју припремају дугогодишњи истраживачи и одлични познаваоци његове архитектуре и њених извора академик Војислав Кораћ и професор Марица Шупут.

У неким расправама посвећеним католикону манастира Дечана већ је скренута пажња на његове сличности са црквом Светог Стефана у Бањској.[1] Поред настојања да оба храма буду уобличена по угледу на маузолеј родоначелника династије Стефана Немање, указивано је на непосреднију сродност између цркве Светог Стефана и дечанске цркве Вазнесења Христовог. Нешто старија од дечанског храма, црква Светог Стефана има ступце под куполом на источној страни рашчлањене са неколико степенастих проширења тако да сваки степен носи по један лук из горње конструкције (сл. 1). Од стубаца према истоку постоје два подужна лука, којима су протезис и ђаконикон одвојени у горњем појасу од средишног олтарског простора. Ти су лукови зракасто постављени тако да је травеј пред средишном апсидом шири на источној страни. Иста специфична обележја имају и ступци под куполом цркве Вазнесења Христовог у Дечанима, али тамо и на западној страни, јер је у питању базилика (сл. 2).[2] Тамо, исто тако, сваки степен носи одговарајући лук у суперструкцији. Сличност те две црквене грађевине увећава околност да се и у Дечанима од источног пара стубаца средишни олтарски простор зракасто шири према источној страни. Необична сличност у начину рашчлањавања стубаца – носача куполе и у облику средишног олтарског простора не би била остварена да непосредан узор решењу у Дечанима није била бањска црква. Сличност се наслућује и у концепцији целине двају упоређиваних храмова, јер ако би се уместо високих дечанских преграда, што деле наос од параклиса, замислили зидови, а они се исто тако замислили у западном травеју између бродова и уз њих параклиси, цртеж основе дечанске цркве био би врло близак основи задужбине краља Милутина у Бањској (сл. 3)[3]. Подударна је и основна концепција уобличавања још неких делова горње конструкције. За разлику од старијих рашких храмова, бањска црква је прва добила крстасте сводове над западним травејем и припратом, како ће касније бити и у Дечанима, само што је дечанска припрата пространија и сложенија и у програмском и структурном смислу.

Најбитније обележје спољашности оба храма јесте да су уобличени у романичком стилу, са затвореним зидним површинама на којима је нагласак на веома

---

1 В. Р. Петковић, Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани I,* Београд 1941, 122;. М. Чанак-Медић, *Узори и пројектантски поступак дечанског неимара,* Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 160–163.

2 *Исто,* 162.

3 *Исто,* сл. 4.

рашчлањеним и богато украшеним порталима и исто тако украшеним и сложеним прозорским отворима (сл. 4). Битно својство које повезује ова два храма јесу и њихове камене фасаде изведене од прецизно исклесаних квадера брушених до сјаја и сложеним у наизменичне двобојне водоравне редове у Дечанима, и са тробојним блоковима постављаним по дијагонали, у Бањској (сл. 5)[4]. По тим својим обележјима два упоређивана храма битно се стилски разликују од свега што је подизано почетком XIV века у српском црквеном градитељству. Блискост два храма, о којима је реч, огледа се и у примењеном пројектантском поступку. Он се заснива на модулу произашлом из величине поља над којим је изграђена купола. Да се подсетимо. Полазна дуж при пројектовању и познијем трасирању рашких сакралних грађевина биле су њихова оса правца исток-запад и друга постављена у односу на њу под правим углом. На пресеку те две осе било је место за куполу. Од тог најважнијег просторног облика зависиле су у рашкој архитектури сразмере целе грађевине. Тако је та мера горње конструкције постала пројектни модул. Графичка схема на којој су засниване рашке цркве заступљена је како у Бањској (сл. 6), тако и у Дечанима, само постоји разлика у распону њихових куполних делова. У Дечанима је распон тамбура куполе 20, односно полупречник 10 стопа, и тај је број у различитим видовима поновљен у овој грађевини. У Бањској поље над којим је изграђена купола износи 2x 12 стопа, а та је мера, умножена, садржана у њеној укупној дужини, као и у њеној ширини (сл. 6). Из тих података види се да постоји начелна сличност у геометријско-композицијској схеми коришћеној за задужбину краља Милутина и дечанску цркву, али није примењен исти систем мера; у Бањској је хексагоналан, а у Дечанима декадан.[5]

Изложене сличности између бањског и дечанског храма биле су основа претпоставке да је протомајстор Дечана фра Вита имао удела у подизању задужбине краља Милутина и да је ту стекао потребно искуство за градњу рашких храмова. Али он у Бањској није био протомајстор јер би у супротном у пројектантском геометријско-композицијском поступку на оба места био примењен исти систем мера. Међутим, клесарска обрада фасадних квадера (сл. 7) и начин уобличавања неких од камених клесаних украса, као конзола у саставу аркадних подстрешних фризова, наговештавају исту уметничку руку на оба места.

Како сведочи животописац краља Милутина, *старо здање те цркве* (Светог Стефана у Бањској) *би разорено и ново од основа подигавши и сврши* (Данило Други) *на слику Богородице Студеничке, заповешћу господина превисокога краља Стефана Уроша.*[6] Тиме је на најнепосреднији начин означен узор уобличавању бањског храма. Иста намера Стефана Дечанског, да његова гробна црква буде на слику маузолеја родоначелника династије, није нигде изричито истакнута, али да је таква намера постојала, доказе пружа сама велелепна дечанска сакрална грађевина. По наслућеној спољашности бањског католикона знамо да његова архитектура није поновила дословно Богородичину цркву у Студеници. Заједнички су им византијска концепција простора и спољашност са секундарним деловима романичког стила,

---

4 М. Шупут, *Манастир Бањска,* Научно-популарне монографије 46, Београд 2003, сл. 3, 14, 15.

5 М. Чанак-Медић, нав. дело, 163, сл. 11.

6 Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских,* приред. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Д. Петровић, Београд 1988, 142.

остварени у добро обрађеним клесаницима и са богатим клесаним украсом на порталима, на олтарској трофори и на бифорама на прочељу у Студеници, а у Дечанима скулптуралне представе носе још неки прозори, како је могло бити и у Бањској. При томе, поред најбитнијег начела да фасаде и секундарни делови буду романичког стила, једновремено се испољила свест о вредности градива настојањем да се његовим избором и његовом обрадом оствари свечана и раскошна архитектура католикона. Подсетимо се да је од најранијих времена камен високо вреднован, називан драгим каменом, каменом темељцем, каменом мудрости. По старом веровању необрађен долазио је са неба, а прецизно исклесан и избрушен враћао се на небо. На исти начин као што је дечанска црква која *вид и очи које гледају умара, од силне светлости мраморја као нека звезда даница која изјутра сија,* како је записао анонимни писац у XV веку, [7] тако је деловала и спољашност бањског храма, приближавајући се обрадом и избором градива лепоти студеничког мраморја.

У обради фасада у Бањској и Дечанима постигнут је виши степен декоративности тиме што су оне изведене од двобојног и тробојног камена. Идеја о таквој обради фасада прво се испољила у Бањској. Примењен систем слагања градива, нека врста *ойус рейицулайум*, био је заступљен и чак врло омиљен у византијској архитектури XIV и познијих столећа, али само на издвојеним фасадним површинама. Он води порекло из архитектуре са почетка средњевизантијског раздобља. Међу најлепше примере са ретикуларним украсом на фасадама убрајају се цркве у Арти: Паригоритиса са двобојним мотивом, а посебно се истиче црква Светог Василија, где је изведен *ойус рейицулайум* од тробојних глеђосаних плоча.[8] Полихромно су биле украшаване фасаде и у западноевропској архитектури, нарочито на италским црквама у Умбрији и Тоскани, где се, уједно, једино сусрећу фасаде изведене од крупних, прецизно клесаних и брушених квадера.[9] Одатле потиче идеја и за двобојне фасаде дечанске цркве Вазнесења Христовог и бањског храма, с тим што се ретикуларни бањски систем повезао и са системом украшавања појединих поља и појасева у византијској архитектури Епирске деспотовине, Цариграда и многих цркава у Македонији (Перивлепта у Охриду, Свети Димитрије у Велесу, Свети Никита Шишевски и други).[10]

Немамо података о бојењу бањске скулптуре, али на основу података о полихромној обради дечанског католикона и Богородичине цркве у Студеници можемо претпоставити да је била заступљена и у Бањској. У Дечанима је полихромно дејство појачано бојењем камена на скулптурално обрађеним деловима портала, трифора и других прозора. Боје су у већој мери сачуване на олтарској трифори, где су понегде позадина увијених врежа и урези на лишћу покривени зеленоплавом бојом, а трагови исте боје постоје и на тимпанону северне бифоре олтарске апсиде, и у позађу врежа и лозица на северном порталу и на капителима бифора на тамбуру куполе. У унутрашњости храма сачувала се јарко црвена боја у чељустима грифона. Представи о некадашњој полихромији на скулптури наших средњовековних цркава доприносе и

---

7 Ђ. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka),* Beograd 1960, 161.

8 Λ.H.S. Megaw, *Byzantine retuculate Revetments,* Χαριστήρυν εις ' Αναστάσιον Κ. ' Ορλάνδον, III (Atjene 1966) 10–22.

9 M. Salmi, *Chiese romaniche della Toscana,* Electa editrice S.p. A. Milano, 1961 passim.

10 Г. М. Βελενις, *Ερμηνεια τον εσΩτερικου διακοσμου στη βΥζαντινη αρχιτεκτονικη, Α', Β' Θεσσαλονικη* 1984, passim.

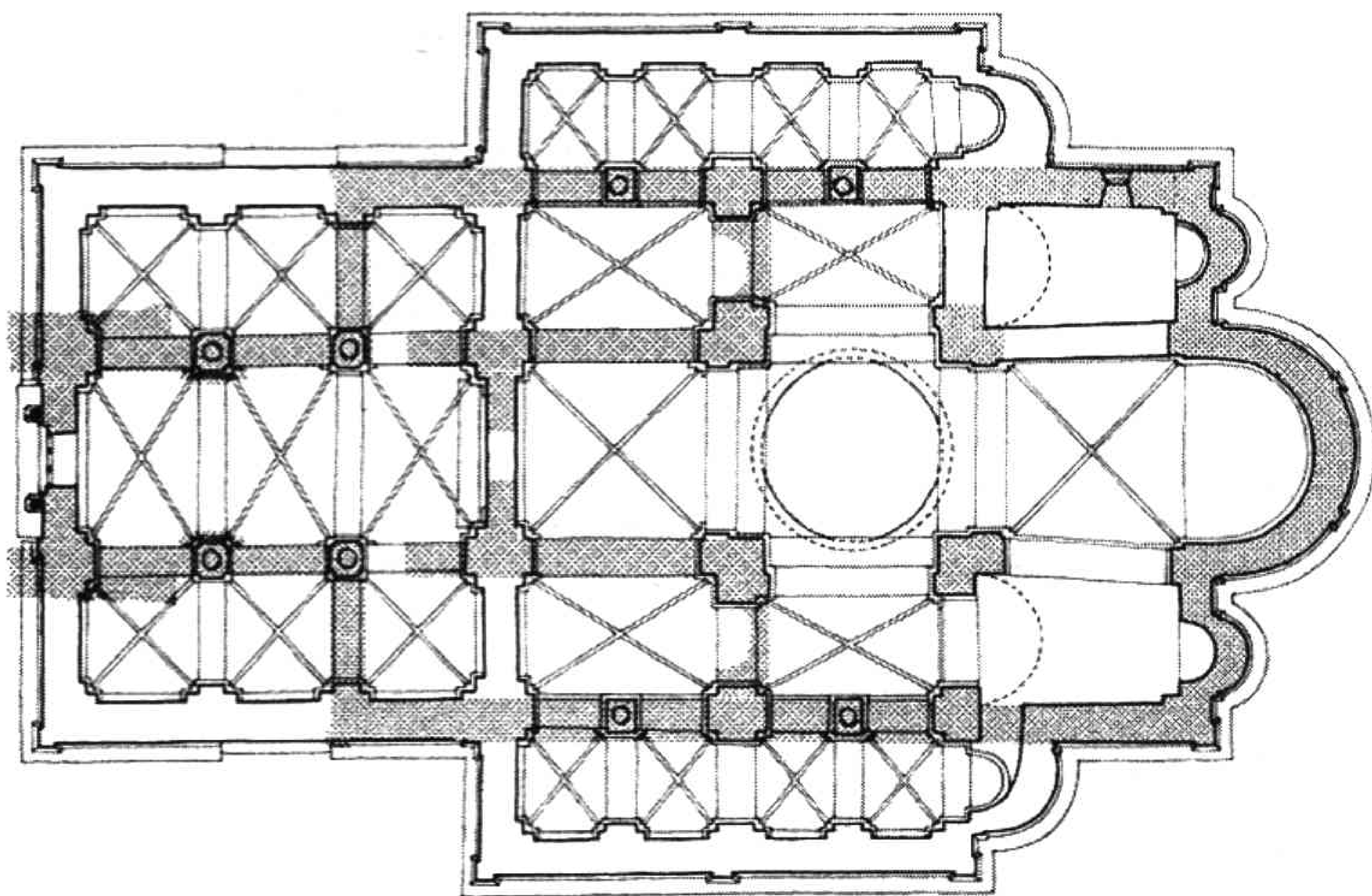
подаци о траговима боја на скулптурално обрађеним деловима западног портала студеничке Богородичине цркве који су хроматски врло богати не само на позадини рељефа већ су и одежде Богородице и арханђела покривене јарким бојама са златним порубима. Може се, стога, претпоставити да је и бањски храм, поред полихромије остварене каменим клесаницима, имао бојене површине на скулптурално обрађеним деловима те да је хроматски био још богатији.

Бањски и дечански храм следили су прототип и у распореду портала према њиховој хијерархији. Портал уобличен по угледу на главни западни портал Богородичине цркве добио је у Дечанима место на улазу у наос, а композиција са патроном храма је на прочељу, на порталу који је нешто једноставније структуре. На основу базе западног портала припрате у Бањској сме се претпоставити да је и тамо од портала на припрати био раскошнији портал на улазу у наос. Том порталу може се приписати познати стилофор (сл. 8), што би говорило да је портал имао сложену структуру са унутрашњим и спољним оквиром, чије су колонете биле ослоњене на леђа лавова, од којих је један познат.

Између структуре и облика куполе студеничке Богородичине цркве и куполе дечанског католикона могуће је наћи решење и првобитног изгубљеног бањског куполног дела.

Угледање на студеничку Богородичину цркву највише се испољило у скулптури, нарочито у избору мотива и начину клесања олтарске трифоре (сл. 9, 10). У побројаним сличностима постигнуто је да оба млађа храма буду – у духу средњовековног схватања градитељских творевина – *на слику* Немањине гробне цркве. Опредељење за такву концепцију бањског и дечанског католикона произашло је из идеје о династичком маузолеју, која је непосредан израз времена заснивања нове владарске идеологије крајем XIII века. Тада су уведени посебни програми величања светородне династије из којих је потекла идеја о облику династичког маузолеја по угледу на гробну цркву оснивача династије. Зато су у Богородичиној цркви нађена знамења династичког маузолеја која су од XIII века поштована и у разним видовима била заступљена, прво на гробној цркви краљице Јелене у Градцу, а потом на гробним црквама краља Милутина и краља Стефана Уроша Трећег Дечанског.

Постигнута је на тај начин наглашено свечана архитектура њихових задужбина, која ће због свог нарочитог значаја бити остварена и на гробној цркви цара Душана код Призрена, и на знатно каснијим каменим фасадама од прецизно обрађених квадера, на маузолеју деспота Стефана Лазаревића у Ресави, иако обе различитог просторног решења од старијих владарских гробних цркава. Свакако су свуда последица веома поштованог култа оснивача немањићке династије, према чијој је гробној цркви образован династички и владарски маузолеј и израз су националне самосвести најпотпуније израженој храмовима Бањске и Дечана.



Основа дечанске цркве са уцртаном основом бањског храма, шрафирано.

Milka Čanak-Medić

THE CHURCH OF BANJSKA AND THE CHURCH OF THE ASCENSION OF CHRIST IN DEČANI: AFFINITY AND A COMMON MODEL

Certain papers on the katholikon of Dečani Monastery have already called attention to its similarities to the church of St Stefan in Banjska. Apart from the fact that both the churches were built in the model of the mausoleum of Stefan Nemanja, the founder of the dynasty, it has also been pointed out that there is a close affinity between the church of St Stefan and the church of Dečani themselves. Somewhat older than the church of Dečani, the church of St Stefan has columns which are on the eastern side under the dome divided into several graded extensions that correspond with the upper structure. On the eastern side from the columns, there is a trave which radiates from the central altar apse. Both of the above-mentioned features are also characteristic of the church of Dečani. Such similarity between the churches in both the way in which the columns or dome pillars were divided and the form of the central altar area was not to be achieved, if the church of Banjska had not been used as an immediate model for that of Dečani. Some other features of the upper parts of the structures are also similar in the basic concept of form. The church of Banjska was the first monumental edifice of Raška which got cross vaultings over the west trave and the parvis. They were later repeated in the church of Dečani, except that its parvis was made more spacious and more complex in terms of both function and structure.

Some other important similarities between the two churches are also discussed in the paper. Both of them have the Byzantine concept of interior space, which meets the requirements of the Eastern Orthodox rituals, and the exterior designed in Romanesque style. In addition, both have the facades built with perfectly cut and polished blocks of stone – the two-coloured blocks of stone were arranged in alternate rows in Dečani and the three-coloured ones in alternate diagonal order in Banjska. These characteristics make both the churches significantly different in style in comparison with other churches built in Serbia at the beginning of the fourteenth century. There is also a considerable similarity in the procedure of construction project perfomed in both churches, which is thoroughly analyzed in the paper.

The most convincing evidence of what was used as a model for the church of Banjska was given by Archbishop Danilo II, a biographer of King Milutin, who wrote that it had been built in the model of the church of the Holy Theotokos in Studenica. Later on, the same model was used in Dečani. Thus, the prototype and the two other churches are similar in the general concept of the whole and in a lot of details. That is why the author of the paper also pays attention to the idea that the dynastic mausoleum is an immediate expression of the time when ruler's new ideology was established, that is the end of the thirteenth century. Namely, at that time, special programmes of glorifying the holy dynasty were introduced in which the concept of form of the dynastic mausoleum as a burial church of the founder of the dynasty actually originated.

Радомир Петровић (Београд)

СКУЛПТУРА МАНАСТИРА БАЊСКЕ ИЗ XIV ВЕКА – МОГУЋНОСТИ РЕКОНСТРУКЦИЈЕ И РЕВИТАЛИЗАЦИЈЕ

"*Тко га носи помози му Бог*" [1]

У знак сећања на проф. др Јованку Стојановић-Максимовић

Епископско седиште цркава Св. Стефана архиђакона и првомученика у месту Бањска постојала је још у време владавине краља Уроша I. Његов син краљ Стефан Урош II Милутин обновио је цркву са двема кулама-звоницима између 1313. и 1316. године, као ставропигијалну црквену задужбину, подигао град, бањску болницу и ризницу.[2]

Краљ Милутин био је велики ктитор *божанствених цркава* и дародавац у Србији, Цариграду, Барију (Италија), Солуну, Синају, Јерусалиму и Светој гори. Он је после цркве Св. Јоакима и Ане у Студеници обновио Богородичин манастир Хиландар, Св. Богородицу Љевишку, Св. Богородицу у Грачаници, а цркву Св. Стефана Првомученика и архиђакона у Бањској себи за маузолеј и гробно место саградио.[3]

Краљ Стефан Урош II Милутин владао је од 1282. до 1321. године, подигао је и обновио око 42 цркве и болнице у Цариграду, Јерусалиму и Призрену. Он је био моћан владар на Балкану и шире, ангажовао је уметнике, вајаре и златаре, зографе и иконописце око 1319. године, у цркви Св. Николе у Барију у Апулији као ктитор је поставио *сребрени олтар* са латинским натписом, у коме истиче да је господар од Јадранског мора до Дунава (de culfo Adriatico, a mari usque ad flumen Danubi magni). Поред краља Стефана Уроша II Милутина помињали су се на овом олтару његова жена краљица Симонида Палеолог и краљев син Константин.[4]

---

1 Натпис са златног прстена са двоглавим орлом краљице Теодоре, жене краља Стефана Дечанског, мајке цара Душана, откривен у гробу цркве у Бањској... Уп.: Р. Грујић, *Краљица Теодора, мати цара Душана*, Гласник Скопског научног друштва, књ. I, 1–2, Скопље 1926, 309–329; Д. Милошевић, *Уметност у средњовековној Србији од 12. до 17. века*, Београд 1980, 56, 233 (у боји) (старија литература; Б. Иванић, *Прстење српске средњовековне властеле*, збирка Народног музеја, Београд 1998, 12, сл. 37 (у боји).)

2 В. Кораћ, *Градитељска школа поморја*, Посебна издања САН, књ. CCCLV, Београд 1965, стр. 102–106 (даље: Кораћ, 1965); М. Јанковић, *Епископије и митропоије српске цркве у средњем веку*, Историјски институт, Београд 1985, стр. 149 (Бањски епископи) и стр. 191 (Св. Стефан у Бањској); Р. Д. П(етровић), *Скулптура Бањске*, Енциклопедија православља, књ. I, Београд 2002, 135 (старија литертура о скулптури Бањске); О. М. Кандић, *Куле-звоници уз српске цркве XII–XIV века*, (Бањска), п.о, ЗЛУМС, књ. 11, Нови Сад, 1978, 52–55, црт. 17, сл. 13.

3 В. Х. Поповић, *Један градитељ на престолу: Краљ Милутин*, Јужна Србија, књ. III (1. фебруар), бр. 22, Скопље 1923, 51–57; С. Радојчић, *Архиепископ Данило II и српска архитектура раног XIV века*, у: *Узори и дела старих српских уметника*, СКЗ, књ. 457, Београд, 1975, 195–210.

4 К. Јиречек, *Историја Срба*, први део (до 1371), превео Јован Радонић, Броград 1911, стр. 337. бел. 4 (старија литература).

1. СКУЛПТУРА БАЊСКЕ "НА СЛИКУ СВЕТЕ БОГОРОДИЦЕ СТУДЕНИЧКЕ"

Краљ Милутин радећи са Данилом II трудио се да спољна мермерна фасада и скулптура цркве у Бањској буде "***на подобије свете Богородице Студеничке***", у храму са живописом које је било залепљено златним листићима, обележеним коцкицама које су имитирале скупу технику мозаика – попут "мозаичког" начина сликања као у Сопоћанима[5] – ради угледања на византијску царску престоницу Цариград и Солун.

Оно што манастир Бањску посебно истиче, то је њена мермерна фасада од исполираних тесаника у три боје: *бели*, *плавкасти* (*модри*) и *црвенкасти* мермерни исполирани квадери, сазидани у водоравне редове, поређани слично *шаховским пољима* (сл.1–2); они су постављени у водоравним наизменичним редовима; без уобичајеног традиционалног начина као у манастиру Студеници. Коришћени су различити мајдани мермера, из којих је оплаћена мермерна фасада и скулптура манастира Бањске.[6]

Писац Данило II (и Данило Млађи, бањски монах, око 1380. год.), "*Животи краљева и архиепископа српских*",[7] истиче значајан историјски извор да је манастир Бањска обновљена: "*...старо здање те цркве би разорено, и ново од основа подигавши и* ***сврши, на слику св. Богородице Студеничке****, заповешћу господина превисокога краља стефана Уроша, за чување и покој блаженог и богоугодног његова тела, после одласка његова из овога сујетнога света Христу*".[8]

У цркви Светог Стефана сазидана је била гробница са мермерним саркофагом, у којој је био сахрањен њен ктитор краљ Стефан Урош II Милутин 1321. године. Описана је смрт Милутинова и пренос тела из двора у Неродимљу у манастир Бањску. Култ светом краљу Милутину установљен је када је прошло две и по године од његове сахране (у пролеће 1324), јављају се знамења, извађен је из земног гроба и из мермерног саркофага (јужни зид наоса), а мошти његове постављене су у дрвени резбарени кивот испред иконостаса олтара и иконе Христове ("***и поставише кивот пред иконом Владике свију Христа, где лежи и до овога дана изван олтарних двери***"), где су се јављала чудна исцељења, и потом посвећен за светитеља. Његова жена краљица Симонида у Цариграду је чула за ова знамења, те је била послала

---

5 Уп.: В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, сл. На стр. 85, 86–87, исти, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, стр. 35–36. (Милешва, год. 1228) "*мозаичка радионица у Цариграду, Никеји или у Солуну*", стр. 41 (Сопоћани, око 1260. год.); Б. Живковић, *Сопоћани, цртежи фресака*, Београд 1984, X, 30–31; В. Ј. Ђурић, *Стари сјај милешевских фресака*, Симпозијум сеоски дани Сретена Вукосављевића, књ. XV, Пријепоље 1993, 103-10, црт. 1; исти, *Српски мозаици из XIII века*, Даница српски народни илустровани календар, шеста година, Вукова задужбина, Београд 1998, 66–78, сл. 1 свети Стефан Првомученик.

6 За беле мермерне исполиране блокове, конзоле и део иконостаса у Бањској коришћен је мајдан у Студеници. Плавкасти (модри) и црвенкасти највероватније су доношени из мајдана мермера у околинии Бара и Приморја.

7 *Животи краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила II*, СКЗ, књ.257, превео др Лазар Мирковић, предговор написао др Никола Радојчић, Београд 1935, стр. 112–114 (даље: *Животи*, 1935).

8 *Животи*, 1935, стр. 113–114.

кандило од злата и извезен *покров за Милутинов ковчег* ("***И тако благочастива краљица Симонида начинивши кандило од скупоценог злата, и такође платна скупоцена и златна, којим ће покривати раку овога христољубивога, и друге многе почасти спремивши, ово све даде ка гробу овога благочастивога***"). Потом се краљица Симонида замонашила у манастиру Светог Андреје.[9]

У многобројним расправама о плаштаници од "*платна скупоцена и златна, којом ће покривати раку овога христољубивога...* " (светог краља Милутина – прим.: Р.П.), у науци је прихваћено да је то, заправо, тзв. *Плаштаница краља Милутина*, која је покривала мошти краља Милутина када је постављен у дрвеном резбареном бојеном и позлаћеном сандуку испред иконостаса; могуће да се Бањски мајстор угледао на манастир Дечани, где се налазе мошти његовог сина светог краља Стефана Уроша Трећег.[10]

О грађењу и завршетку храма бринуо се епископ, државник, књижевник и потоњи архиепископ Данило II. Он је био постављен од ктитора: "*Јер беше примио достојну заповест од благочастивога и христољубивога Стефана краља Уроша, да се брине о свршетку храма тога, и што је на потребу за подизање и устројство уметности црквене лепоте те свете цркве... Јер овај епископ Данило беше рођење и васпитање српске земље, од своје младости вођен и крепљен и настављан Духом светим,* ***и веома имађаше крепку и вишу мудрост у срцу своме за подизање цркве, да је он заповедао уметницима и многобројним вештацима који зидају, како ће поставити стубове и надступља****, и лучне сводове и* ***црквене преграде***".[11]

Ваља поменути наведену стручну мајсторску терминологију из XIV века, и то, како се наводи у *Житију* архиепископа Данила Другог: *црква* (ХРАМЬ ЦРЬКВА), *зидови* (СТѢНА), *стубови* (СТЛЬПЬ) *с капителима* (НАДСТЬЛПНІЄ), *сводови* (КАМАРА), *унутрашњи зидови* (ПРѢГРАДА), *патос* (грчки о πατοσ).[12]

Многи фрагменти архитектонске пластике заувек су уништени, други су као шут грађевинског материјала затрпани у току рушења Бањске у време владавине Турака, када је црква била претворена у џамију[13]; према Бенедикту Крупешићу, који је ту био 1530. године, "турски цар (Сулејман Величанствени 1520–1566) наредио је пре кратког времена да се манастир поруши због тога што су се у њега склањали хришћани који, заробљени од Турака, бежаху из ропства".[14] Муслиманско становништво из Бањске користило је аркаде, капителе и стубове са портала и

---

9 Данило, 120–121.

Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца* (Историјско-етнографска расправа), Народни музеј Смедерево, п. I., књ. 1, (Смедерево 1965), 81–97 (старија литература); Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству*, *О Србљаку, Студије*, Београд 1970, (Свети краљ Милутин), 193–205.

10 М. Шакота, *Дечанска ризница* (Предмети од дрвета), Београд–Приштина 1984, 296–297, сл. 19–20 (старија литература); Р. Д. Петровић,

11 Исто, 113.

12 К. Јиречек, Историја Срба, трећа свеска, Београд 1923, стр. 265–266.

13 А. Андрејевић, *Претварање цркава у џамије*, Зборник за Ликовну уметност Матице српске (=ЗЛУМС), књ. 12, Нови Сад 1976, 110, 113, 114, сл. 7 (Милутинова црква у Бањској са турским минаретом, стање 1912. године).

14 Benedikt. Krupešić, *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530*, preveo Đ. Pejanović, Sarajevo 1950, 28–29.

бифора као грађевински материјал за зидање кућа, ограда и штала.[15] Цркву манастира Бањске Турци су претворили у џамију са минаретом, а да црква "како је сазидана није ни у чем покварена" – пише 1852. године дечански игуман Гедеон Јуришић.[16]

На једном цртежу са почетка XX века мермерна оплата делимично се сачувала у делу наоса и олтарског простора, док је са јужне и западне стране припрате већ била уништена мермерна разнобојна плоча са фасаде Бањске.[17] Свакако, мермерне исполиране плоче биле су оплаћене на зидну масу од камена и цигли, како то визуелно сазнајемо на примеру Студенице, на јужном зиду олтара, наоса и припрате, према цртежу Михајла Валтровића (црт. 2). Исто тако, на јужном зиду олтара, наоса и припрате у манастиру Високи Дечани. Свакако, и западна страна наоса и припрате у Бањској била је оплаћена исполираним мермерним блоковима, као у Студеници и Дечанима.

Према записима Саве Дечанца у књизи ***Владалац и народ*** постоје подаци из 1890. године, према визитацији жичког епископа, он је обишао Петрову цркву у Новом Пазару, Ђурђеве Ступове, Бањску, Сопоћане, цркву Светог Димитрија, Митрову Реку, Дежево и Бањску. За стање у коме се налазила светиња у Бањској, он вели: "И Бањска манастир Св. Стефана од пре 60 година, када смо тамо били, беше са овим у целини; *имађаше* ***врата*** и ***из кубета висаху ланци од полијелеја. Иконостас*** *са свиме беше извештао* и дигнут с места, па прислоњен иза св. трапезе уз црквени зид. ***Светитељске слике на зидовима*** *беху све неповредиме.... На граду још* ***имађаше доста ликова израђених од камена*** (вајарска дела, прим. Р. П.), *као оно што се може видети сада у Дечанима на цркви испод стреје и око врата*".[18] Наводимо још и мишљење арх. Андре Стефановића о цркви у Бањској: "*По својим доста великим димензијама, по техничкој савршености, по лепоти размера, по богатству орнаментике, по архитектонским облицима, најсавршеније и најпрецизније изведеним, по лепо смишљеним и оригиналним капителима, ову грађевину стављам на прво место од свих грађевина у романском стилу подигнутих на српском земљишту*".[19]

1.1. Западна фасада припрате Бањске

Према истраживањима Марице Шупут: "Од портала који се налазио у западном зиду цркве очувана је само *стопа и неколико фрагмената скулптуре.* По елементима стопе могло би се закључити да је *западни портал Бањске по својој архитектонској композицији био сличан студеничком, али једноставнији и мање разуђен*".[20] Она,

15 М. Васић, *Жича и Лазарица. Студије из српске уметности средњег века*, Београд 1928, стр. 74.

16 Г. Јуришић, *Дечански првенац*, Нови Сад 1852, стр. 124.

17 Т. П. Вукановић, *Манастир Бањска*, Врањски гласник, књ. VI, Врање 1970, ск. 2.

18 Епископ жички Сава Дечанац, *Владалац и народ*, Београд 1897, стр. 147; Р. Петровић, *О визитацији епископа жичког Саве Дечанца, Записи конзерватора*, Гласник друштва конзерватора Србије, књ. 16, Београд 1992, стр. 232.

19 А. Стефановић, *Стара српска црквена архитектура и њен значај*, Српски књижевни гласник, књ. VIII–IX, Београд 1903.

20 М. Шупут, *Пластична декорација Бањске*, Зборник за ликовне уметности Матице српске,

затим, тачно запажа да је отвор био правоугаоног облика, оперважен мермерним гредама. Затим, изнад портала је, као у Студеници и Дечанима, постојала ***полукружна линета***, широка у сразмери отвора врата. Потом, доњи део портала имао је *два пиластра и по једну колонету*, која се налазила у средини, уклопљену између пиластера. Потом Шупут износи за архитектонске елементе који су уништени на западном порталу Бањске, на основу сличних аналогија у Студеници и Дечанима: "*И облик и композиција горњег дела портала могли би се такође реконструисати по аналогијама са студеничком и дечанском, што значи да би у* ***питању*** *били* ***архиволте и лукови који уоквирују полукружну линету****. Судећи по Студеници и Дечанима,* ***облик лукова био је српаст***".[21]

Међутим, у претходним истраживачким радовима недостаје објашњење самог места мермерне пластике на архиволтама и луковима који оперважују полукружну линету, поткровним аркадама са конзолама итд. Трагања за *кључним каменом* у архитектури, пластици, иконографији, стилу, мајсторима скулпторима, још су у зачетку научних истраживања. Овај наш рад указује на нека још могућа места првобитне скулптуре Бањске. То су важна кључна места, скулптуре у Бањској, иако недосатаје теренска публикована каталошка грађа. Могућа је визуелна графичка реконструкција скулптуре и ревитализације, као обнове архитектуре и скулптуре Бањске из XIV века.

Само на темељу истраживања, документације, стрпљивог и ликовног посматрања можемо за тешко оштећену скулптуру Бањске обновити, у компарацији са сачуваном студеничком, хиландарском, дечанском и скулптуром Св. арханђела код Призрена, донети приближан визуелни изглед скулптуре за реконструкцију и ревитализацију. Закључке заснивамо не само на очигледним сличностима већ и на иконографским и иконолошким специфичностима рашке скулптуре.[22] За оваплоћење скулптуре у мермеру, као и изналажења првобитног места, на архитектури и у ентеријеру, предстоји још велики истраживачки рад; наиме, где се тешко оштећена заиста налазила у XIV веку, пре рушења манастира Бањске?

Скулптура Бањске настала је усред процвата студеничке скулптуре, протомајстори, скулптори и каменоресци остварили су и савладали стил једне нове задужбинске архитектуре и њених скулпторских украса у мермеру са толиком зрелошћу да су њихова дела изгледала само као савремени облик једне већ остварене уметничке концепције, а не као права достигнућа једног новог палеолошког доба, као што се то јавља у сликартву прве половине XIV века у доба краља Милутина.

Према фото-документацији Народног музеја у Београду објављујемо фотографије камене пластике из манастира Бањска (сл. 3), и то: *конзола са љиљанима* (сл. 3–4), *лозица са увијеним тролистом винове лозе* (сл. 3 и 5), *кружне лозице са флораном декорацијом* (сл. 6), *кружне лозице са флоралном пеочланом декорацијом*

књ. 6, Нови Сад 1970, стр. 40, сл. 1; иста, *Манастир Бањска*, РЗЗСК, Научно-популарна монографија бр.31. Издање поводом 600-годишњице Косовске битке, Београд 1989, стр. 41.

21 М. Шупут, исто.

22 В. Кораћ, *Откривање остатака Бањске*, *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, програм, Звечан, Косовска Митровица, Бањска, 22–24. септембра 2005. (предавање није одржано), које се заснива на дугогодишњим теренским истраживањима и *Пројекту манастира Бањске*. Академик проф. др Војислав Кораћ и проф. др Марица Шупут урадили су монографију *Бањске* (у штампи).

(сл. 7), *птица у кружној лозици* (сл. 3 и 8), *вук са јагњетом у зубима* (сл. 9).[23]

Бањички анонимни протомајстор са клесарима и вајарима у камену и мермеру, украшавајући чисте архитектонске исполиране фасадне разнобојне површине, изражавао је занимљиве замисли, оваплотио у мермеру према месту и висини цркве, са одређеним симболима иконографије и иконологије. Не сме се заборавити да је архитектура и скулптура тешко страдала, како у целости, тако и у појединостима. Несумњиво, микроанализа сваког уломка камене пластике, а и сама реконструкција и ревитализација клесања вајарских радова на бањском споменику, захтева синтезу, проницљивост нацрта и модела целог здања цркве Св. Стефана архиђакона и првомученика.

1. 2. Западни портал на припрати Бањске

Главни патрон цркве у Бањској била је скулптура патрона Бањске ***светог Стефана првомученика и архиђакона***; 2. августа слави се откриће и пренос моштију светог Стефана архиђакона и првомученика: "Када злобни Јевреји камењем убише светог Стефана, оставише тело његово да га пси изеду. Но друкчије хтеде Промисао Божја. Тело мучениково лежаше на отвореном месту под градом ноћ и два дана, а друге ноћи дође Гамалил, учитељ Павлов и потајни ученик Христов, узе тело, однесе га у Кафрагамалу на своје имање, и ту га часно погребе у једној пећини... Силни мирис благоухани испуни сву пећину од моштију светитељских. Тада мошти светог Стефана беху свечано пренете на Сион и ту чесно сахрањене... Многа исцељења болесника догодише се тога дана од моштију светог Стефана. Доцније, те мошти бише пренете у Цариград. Тако Господ увенча многом славом онога који први за Његово име крв своју проли".[24]

1. 3. Уништена рељефна скулптура патрона храма светог Стефана првомученика и архиђакона

Рељефна представа светог Стефана првомученика и архиђакона уништена је, као и део западног портала припрате Бањске.

Култ светог Стефана првомученика и архиђакона веома је поштован у време владавине Немањића у Србији. Настао је и култ светог Стефана,[25] као једног од најпоштованијих светитеља, јер је **први хришћански мученик**. У време преноса његових моштију имао је своје исходиште у царској палати у Цариграду, у V веку. Култ се ширио и по Далмацији. У близини Херцег-Новог постојала је црква Светог Стефана, у којој су откривени фрагменти камене пластике из XI века.[26]

---

23 За фотографије из Народног музеја захваљујем се шефу Средњовековног одељења Бранки Иванић, историчару уметности.

24 *Житија светих*, Београд, 1961, 595–596.

25 F. Cabrol – H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, Paris 1922, (уп. Etienne), 639, 640, 647, нап. 2; М. Ћоровић-Љубинковић, *Одраз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности*, Старинар, н.с., књ. XII, Београд 1961, 45–60.

26 Ј. С. Максимовић, *Неколико прилога историји уметности у Боки Которској*, II, Капители из цркве Св. Јосипа у Котору, Споменик САН, књ. CV, Београд 1956, 49–50.

Постоји неколико цркава посвећених светом Стефану, и то: Липовац код Алексинца, из XIV века; у Добродољану из XVI века; у селу Дријева, Кастел Габела, на Неретви, по предању, саградио је отац Немањин из XII–XVII века; у Малом Поганцу у области Беловара; у Новом Брду из XIV века; у селу Плавници на Скадарском језеру; на Каламарији, метох манастира Хиландара; у селу Горње Жапско у Врањској Пчињи; Конче; Струмица; Дуљево; Крушевац; Морача и Охрид.[27]

На *оловном печату жупана Стефана Немање*, пре 1168. године, као и на воштаним печатима Немањића, налази се представљена фигура и лик светог Стефана, који стоји држећи у десној руци кадионицу, а у левој дарохранилицу: + СТЫ СТЕФАНЬ ПРЬВОМУЧЕНИКЬ И АРХИДИКОНЬ.[28] Слична рељефна пластична представа са легендом, по свој прилици, налазила се у линети западног портала припрате Бањске, која је посвећена овом светитељу. Култ светог Стефана, заштитника династије Немањића, веома је значајан и у самој њиховој титули, коју су добијали доласком на српски престо, губећи своје народно име у званичним хрисовуљама и новцима, почевши од краља Стефана Првовенчанога и његових потоњих наследника. Свети Стефан приказан је у величини емисија српског новца (крстасти српски златни гроши): Стефан првомученик српском владару предаје крст знак владарског достојанства или заставу, често са крстом на дршци.[29] Краљ Милутин истиче да је молитвама Богородице и светог Стефана наследио своје претке као заштитник Немањића и посредник у добијању власти, свете круне – ***Стефанос*** –, како је то исписано у монограмима (***Стефанос Уреш крал***) манастира Грачанице изнад сцене *Успења Богородице*, по којој су добијали и титуларно име српских владара.[30]

Иконографски гледано, уништена рељефна скулптура светог Стефана првомученика на западном тимпану припрате Бањске није имала на себи хитон и

---

27 В. Р. Петковић, *Преглед цркава кроз повесницу Српског народа*, САН, Посебна издања, књ. CLVII, Одељење Друштвених наука, нова серија, књ. 4, Београд, 1950, 309–310.

28 За печате Немање са светим Стефаном првомучеником уп. N. Lihačev, *Sceau de Stefan Nemanja*, Byzantion, XI², 461-467; Ј. Петровић, *Печат Стефана Немање*, Нумизматичар, књ. II, Београд 1939, 27–28; M. Laskaris, *Sceaix grecs d'Etienne Nemanja*, Byzantion, XII, Paris 1937, 149–150; Š. Ljubić, *Opis jugoslovenskih novaca*, Zagreb 1875, 29; А. Ивић, *Стари српски печати и грбови*, Нови Сад 1910, 26; А. Соловјев, *Печати на Душановим повељама*, Гласник скопског научног друштва, књ. II, св. 1–2, Скопље 1927, 38, 40–42; В. Мошин, *Средњовековни српски печати*, Уметнички преглед, књ. I, Београд 1939, 10; исти, *Повеља краља Милутина Карејској ћелији 1318. године*, Гласник Скопског научног друштва, књ. XIX, Скопље 1938, 70–73; Д. Гај – Поповић, *Печат Стефана Немање*, Нумизматичар, књ. 2 (Београд 1979), 119–120, сл. 2а, 6; иста, *Печат Стефана Страцимира*, Нумизматичар, књ. 6, (Београд 1983), 131–133 (старија литература).

29 Р. Марић, *Студије из српске нумизматике*, изд. САН, Београд 1956; С. Димитријевић, *Проблеми српске средњовековне нумизматике*, Историјски гласник, бр. 1–2, Београд 1957: М. Динић, *Крстати грошеви*, Зборник радова византолошког института, књ. I, Београд 1952, 86–104.

30 С. Новаковић, *Светостефанска повеља*, Споменик СКА, књ. IV, Београд 1890, I; А. В. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Београд 1926, 89 (без аренге); Р. Д. Петровић, *Монограми краља Стефана Уроша II Милутина у Грачаници*, Саопштења РЗЗСК, књ. XIII, Београд 1981, 105–114, таб. I–III, сл. 1 и 6.

химатион, како се јавља у сликарству, већ је била у ђаконском орнату (сл. 10).

На порталу припрате, по свој прилици, налазила се надвратна мермерна плоча са исклесаним ктиторским словима, како то наводи Милош С. Милојевић: "+ ИЗВОЛѢНІЄМЬ ѾЦА, ПОСПѢШЕНЄМЬ СНА И СЬВРЬШНІЄМЬ СТА ДОУХА, па више нема. Види се да је овај камен био над неким црквеним вратима".[31]

Александар Гиљфердинг наводи стари град и масивне градске зидове, окићене зупцима, као и мермерни састругани ктиторски натпис на надвратнику портала, железна врата испод; спољни зидови цркве обложени су белим и ружичастим мермером, док су унутрашњи били пуни фресака. Од скулптура Гиљфердинг наводи: "На земљи леже **два у мермеру исклесана медведа** (конзоле, прим. Р.П.), који су улепшавали спољашност грађевине, а које су Муслимани оштетили. **Мермерни патос** делимично је искварен. Зид око свода који везује лађу цркве са припратом, а сада служи као улаз у цркву, свуда је порушен, као и онај око **великих полукружних прозора**".[32]

У нашем даљем раду излажем могућност проналажења тачног места где се, можда, налазе поједини делови мермерне пластике, ради могуће конзервације, рестаурације и ревитализације Бањске, а на основу аналогија са Студеницом, Дечанима, и на основу личних вајарских и истраживачких искустава, иконографије, стила, уметника и клесара.

У овом раду појам *реконструкције* подразумева оштећену пластику Бањске, којој се на основу сачуваних и оштећених рељефних делова пластике могу конзервирати и вајарски обновити уништени оригинални делови скулптуре.

Други појам, *ревитализација*, представља сложенији облик конзерваторски реконструисане мермерне пластике Бањске, чији се уништени делови могу уметнички обновити на основу компарације са сличним стилским и иконографским "сценама", орнаментиком која се сачувала пре свега у Студеници, Дечанима и Арханђелима код Призрена.

У мом раду *Скулптура Дечана, стање оштећености и могућност ревитализације* изнео сам нове графичке могућности како би требало да се конзервира и ревитализира тешко оштећена скулптура.[33] У наведеном раду залажем се, између осталог, за то да се теже оштећени комади пластике скину и чувају у Ризници Дечана, а да се на њихова места поставе копије према оригиналу.

---

31 М. С. Милојевић, *Путопис дела праве-старе-Србије*, Београд 1871, стр. 121–122; А. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, Сарајево 1972, стр. 260, наводи: "Ову светињу (цркву у Бањској, прим. Р.П.) ноћу штите **чврста жељезна врата**. Над њима се види **камена плоча, на којој бијаше натпис** (ктиторски, прим.: Р. П.), сада саструган". Милојевић помиње Бању и топло и лековито врело и њен извор у планини Добино; Ст. Новаковић, *Манастир Бањска, задужбина краља Милутина и српској историји*, Глас СКА, књ. XXXII, Београд 1892, 49, 54–55 (старија литература).

32 А. Гиљфердинг, нав. дело, 260.

33 Р. Петровић, *Скулптура Дечана, стање оштећености и могућност ревитализације*, Зборник радова са саветовања..., Републички завод за заштиту споменика културе, Београд (није публикован Зборник).

2. "Царска врата", западни унутрашњи портал између припрате и наоса

Мермерна фасада Бањске од исполираних мермених плоча у три боје (од белог, плавкастог и црвенкастих квадера) била је сазидана у водоравним редовима. Портали и прозори, бифоре и трифора имали су веома богату вајарску скулптуру и декорацију, која се угледала на Студеницу и делимично (конзоле) на Хиландар. По угледу на скулптуру у Студеници и Бањској урађена је пластика у Дечанима и Светим арханђелима Михаила и Гаврила у задужбини цара Душана.

Унутрашњи портал *Царских врата*, који повезује припрату и наос, такође је уништен, изузев једне мермерне стопе, архитектонски је развијенији од западног портала на припрати. У његовом четворуструком усеченом делу мермерног оквира довратника налазиле су се две унутрашње, по једна слободна колонета, на поду су биле постављене **фигуре лава са људском главом**[34] (сл. 11) и оштећена **фигура лава без људске главе**.[35] Ови оштећени примери скулптуре два лава на леђима су носили стопе стубића; такви примери познати су од Студенице, а и касније, са мермерних портала у Милешеви и Дечанима, и Арханђелима код Призрена.

Лавови у предњим шапама држе по једну људску, голобраду главу.[36] Лавови који једу људске главе, иконолошки посматрано, симболишу илустрације текстова о лаву из ***Физиолога***, средњовековне књиге о природи и животињама. У њој се вели да кад лав "***дело лавово, када једе човека, лице му не једе нити га гледа, а када изеде човека, узме човечију главу, и, гледајући на лице, плаче много и, узев, погребе је***".[37] Следећи могући слој симболичног значења, реигозних и моралних поука, јесте у виду подземних сила, смрти и гроба, што се наводи у илустрацији псалма XXI, 21 "Salve me ex ore leonis", то јест: "Сачувај ме од уста лавовијех, ... чувши, избави ме". "Друга интерпретација даје лавовима функцију чувара гробова, па и других несекуларних споменика, палата, градских капија".[38]

2.1. БОГОРОДИЦА СА ДЕТЕТОМ НА ПРЕСТОЛУ

Изнад улаза у задужбинама Немањића у полукружном удубљењу – лунети, исклесани су монументални високи рељефи са представом Богородице са дететом на високом престолу и два анђела као у Студеници, украшена пигментима и позлатама на скулптури крајем XII века (црт. 4).

Скулптура у високом рељефу **Богородица са дететом у крилу**,[39] која је

---

34 М. Шупут, *Манастир Бањска*, 2003, сл. 20.

35 Иста, нав. дело, сл. 30.

36 Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани*, књ. I, СКА, Стари југословенски уметнички споменици, део први. Стари српски уметнички споменици, књ. II, Београд, 1941, 72, таб. XXXV, XXXVI, 2.

37 М. М. Башић, *Из старе српске* књижевности, четврто издање, Београд, 1931, 28 (*Реч о лаву, цару зверском*); Ђ. Трифуновић, *Физиолог*,

38 Ј. Максимовић, *Скулптура*, у књизи групе аутора: *Манастир Студеница*, Београд, 1986, 109-110, сл. 62;

Р. Д. Петровић, *Скулптура Висиких Дечана* (у припреми за публиковање).

39 А. Дероко, *Бањска*, Старинар, књ. VI, Београд, 1931, 107; исти, *Скулптура матере божје у Соколици*, Покрет, бр. 8, Београд, 1924, 119-121; F. Mesesnel, *Mittelalterliche figurale Skulpturen im heutigen Südserbien*, Atti del V Congresso iternazionale di studi bizantini, Roma, 1936; Исти,

сместена у припрати цркве у Соколици (село Бољетин) (сл. 12), показује трагове пигмента и позлате. Скулптура Богородица са дететом имала је са обе стране фигуралне представе арханђеле Гаврила и Михајла (уништено), а налазила се изнад унутрашњег портала из припрате у наос.

Богородица седи на високом престолу у фронталном ставу, држи на крилу малога Христа, који десном руком благосиља, а у левој држи ротулс. Престо је рељефно урађен у плитком рељефу са биљним орнаментима. Монолитна скулптура Богородице са дететом Христом висока је 1.72 м, ширина форме са престолом око 0.72 цм, а њена дубина је око 0.45 м. У профилу престо је урађен косо, док је полеђина грубо отесана. На престолу је дугуљаст јастук, иза Богородице је висок оштећени наслон, правоугаоног облика и украшен је плитким рељефом биљног орнамента.[40]

Иконографски тип представља ***Богородицу Хипсолитеру са дететом***[41] у крилу, представља порталски традиционални начин у византијској и западној уметности.

Скулптура Богородица са малим Христом налазила се у линети на западној страни изнад портала, између припрате и наоса Бањске у XIV веку. Она је иконографски била урађена према узору на западни портал Студенице с краја XII века.[42] Бањска Богородица са малим Христом дететом налазила се у линети западног портала, између припрате и наоса, препознаје се и по намерно уклесаном удубљењу у горњем делу Богородичине фигуре,[43] који је био интактно повезан са зидном масом.

На Бањској Богородици са дететом налазе се оштећени ореол (лева, десна и делимично лева страна нимбуса), део наслона престола (десна страна), уништене су ноге малог Христа и доњи и горњи део престола, као и два арханђела који се клањају са леве и десне стране Михаила и Гаврила. Мања оштећења видљива су на њиховим лицима, прстима шаке, драперијама, флоралној орнаментици, компонованој од стлизованих цветова и листова који су повезани у кружне лозице грожђа, кринова, двоструких спирала. Њена реконструкција могућа је на уништеним деловима високог наслона и столице (сл. 13 и 14).

Скулптура Богородице у Соколици, Годишњак Скопског филозофског факултета, књ. II, Скопље, 1938, 57-72, сл. 2 и 3; Р. Петровић, *Света сељанка на Косову*, Зограф, књ. 3, Београд, 1969, стр. 55 (+ Скица из Соколице, 1920. године).

40 Ф. Месеснел, *Скулптура Богородице у Соколици*, стр. 2–3; М. Шупут, *Византијски пластични украс у градитељским делима краља Милутина*, ЗЛУМС, књ. 12, Нови Сад 1976, стр. 47, црт. 1.

Манастир Бањска, Београд 1989,

41 Ф. Месенел, стр. 65 (и даље са примерима); М. Татић-Ђурић, *La Vierge immaculee Panachrantos, son iconographie et son culte*, *De cultu Mariano saeculs VI-XI*, Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, vol. I-XIII, Romae 1972, p. 261-262, fig. 9.

42 Ј. Максимовић, *Студије о студеничкој пластици*, ЗРВИ, књ. 5, Беогеад 1958, 137–147 + 6 слика; иста, *Студије о студеничкој пластици*, II. *Стил*, ЗРВИ, књ. 6, Београд 1960, стр. 95–107, + 11 слика; иста, *Скулптура, Манастир Студеница* (група аутора), Београд 1986, стр. 97–133 + 101а слика; иста, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971, (Студеница). Стр. 63–73 + 78–104; Р. Д. П(етровић), *Скулптура манастира Студенице*, Енциклопедија православља, књ. 3 (п-ш), Београд 2002, стр. 1872–1875 (старија литература).

43 Ф. Месенел, исто, стр. 59, 65–66, сл. 2 и 3.

Пластична декорација у линети на западном порталу "царских врата", између припрате и наоса у Бањској, имала је Богородицу са малим Христом на престолу, којима се клањају два арханђела Михаило и Гаврило – мотив који се често јавља у српској уметности, почевши од рељефне скулптуре студеничког портала.

Ова порталска тематика позната је у сликарству и скулптури у византијској и западној уметности, представља древни пример догме, као и уметности и поезије.[44]

Овај мој рад, овога пута, нема за сврху коначно разрешење свих проблема реконструкције и ревитализације скулптуре, већ да одреди битне и основне правце скулптуре Бањске из XIV века. За потпунија истраживања потребан је тимски рад у разним стручним специјалностима: у архитектури, скулптури, живопису итд.

АРХИВОЛТА ЗАПАДНОГ ПОРТАЛА "КРАСНИХ ВРАТА"

3. Вук са јагњетом у зубима

На архиволти западног портала Бањске налазила се истоветна представа као и у Студеници, изнад надвратника налазе се слободне скулптуре лава (северно) и грифона (јужно) (црт. 1–2). Ту су и мале рељефне **сцене лова** уплетене у вреже са темама борбе и лова између двеју животиња, ***вука и јагњета*** у Бањској (сл. 9).[45]

У Студеници рељефна сцена представља како је вук зграбио јагње за хрбат и врат, јагње пада наниже, док су у Бањској вук и јагње окренути навише (црт. 1 и 3).[46] У Студеници су "сцене лова" са северне стране архиволте западног портала, у кружним трочланим врежама, које полазе из уста лавље маске у темену архиволте; оне се завршавају на два краја кружним флоралним мотивима; у њих је уплетено по шест малих сцена са северне и јужне стране. Сцене лова распоређене су према горњој лављој глави. Наводимо ову сачувану сцену да бисмо могли да видимо које сцене недостају у Бањској, а то су: на северној страни – птица, срна, **вук са јагњетом у зубима**, лав, кентаур стрелац, кентаур трубач, а на јужној – полупас-полузмија, птица са змијом, вук са јагњетом, лав, кентаур са штитом и кентаур (оштећен). Борба лова двеју животиња – кентаур одапиње стреле на лава, вук проздире овцу, птица се бори са змијом, или борба човека и животиње, потом кентаура и животиње.

Према мишљењу проф. Јованке Максимовић, "сваки од ових мотива појединачно, познат из старије уметности Оријента и антике, усвојен је од хришћанске уметности у раним временима, а у доба романике постао је скоро опште место. Овако сви заједно, део су целовите композиције немира и борбе са демонима зла".[47] На западној архиволти Дечана не налази се ова сцена лова вука и јагњета у

---

44 С. Радојчић, *Зографи. О теорији слике и сликарског стварања у нашој старој уметности*, Зограф А (1), Галерија фресака, Београд 1966, стр. 15 (изванредан пример за грачанички портал са фрескама из 1570. године).

45 М. Кашанин, *Српска средњовековна скулптура, Уметност и уметници*, Београд 1943, стр. 102, слика на стр. 100; Т. П. Вукановић, *Манастир Бањска*, Врањски гласник, књ. VI, Врање 1970, (VI Скулптура), сл. 1 (погрешно окренут положај животиња).

46 М. Чанак-Медић – Ђ. Бошковић, *Архитектура Немањиног доба I*, Споменици српске архитектуре средњег века. Корпус сакралних грађевина, Београд 1986, стр. 133, црт. 33, сл. 88.

47 J. Максмовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971, стр. 66; иста, *Скулптура, Манастир Студеница* (група аутора), Београд 1986, стр. 111, сл. 62, 71 и 74–78.

зубима[48] (црт. 3).

3. 1. Делови биљне орнаментике на западној архиволти

Поједини оштећени фрагменти биљне орнаментике налазили су се на деловима западне архиволте, са повијеним акантусовим лишћем и двочланим и трочланим тракама и врежама, са птицом која кљује зрна грожђа[49] (сл. 9).

3.2.. Лавови са људском главом

Као што смо већ навели у Бањској, у доњем делу тзв. царских врата, у XIV веку налазила су се два лава у чијим се предњим шапама налази људска глава (сл. 11). Овај мотив јавља се у Богородичиној цркви у Студеници, Милешеви, можда и у Грачаници и Дечанима.

4. РЕВИТАЛИЗАЦИЈА СКУЛПТУРЕ БАЊСКЕ

Под појмом ревитализација скулптуре Бањске подразумевамо аналогно стање сачувано у манастиру Студеници са краја XII и почетка XIII века. Овај симбол **ре-виталност** на латинском (и романском) означава предметак који у сложеницама значи *натраг, поново, опет, још једном*...[50]

Овај наставак обнове у ликовној уметности, поготово у скулптури Студенице и Бањске, слаже се са новозаветним термином *пуноћа времена*, а може да означава и највише достигнуће узора кога треба и даље следити као честе мале хришћанске ренесансе.

Иако је време различито и њихови скулптори у Бањској добијају једну локалну нијансу, не одузимајући јој тим ништа од њеног изванредно лепог скулпторског остварења у Студеници, она има својства интернационалне скулпторске уметности на Западу и Истоку.

4. 1. Источна трифора на апсиди Студенице, Бањске и Дечана

Средишњи део источне апсиде Бањске, где се налазила олтарска трифора, јесте уништена (сл. 2), привремено дозиђивана, без украсних елемената декорације од цигле, које је 1939. године конзервирао арх. Ђурђе Бошковић. Ово архитектонско конзерваторско решење Бошковића не представља аутентично задужбинско гробно место, већ подсећа на трифоре у Хиландару, Богородици Љевишкој у Призрену,

---

48 Др Р. Петровић, *Скулптура манастира Дечана* (докторска дисертација). Због смрти ментора проф. Јованке Максимовић, као и чланова комисије проф. Гордане Бабић и проф. Ивана Ђорђевића, дисертација није одбрањена и још публикована. Аутор је започео "Пројекат реконструкције и ревитализације скулптуре манастира Св. арханђела Михаила и Гаврила код Призрена", 1997–1998. године, у оквиру Завода за заштиту споменика културе града Призрена (али због рата на Косову и Метохије 1989. године прекинут).

49 Л. Т(рифуновић), *Бањска, Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, Призрен–Београд 1987, стр. 91–92.

50 М. Вујаклија, *Лексикон страних речи и израза*, Београд 1961, 805.

Старом Нагоричину и Грачаници.

Према неким сачуваним фрагментима рељефне пластике Бањске у кружним лозицама са флоралном декорацијом (сл. 8), она се, по свему судећи, налазила на северном делу допрозорника источне трифоре. Слични рељефни мотив јесте мотив склупчане змије из Бањске (црт. 5). Као мотив змија се јавља на северном делу довратника источне трифоре у Студеници и Дечанима (црт. 4 и 5).[51]

Трифора на апсиди Студенице до северног и јужног дела допрозорника конзоле имала је фигуре монаха, који су највероватније представљали прве ктиторе Симеона Немању и његовог сина Саву (црт. 4 и 9).[52] У тимпану се налази василиск и змај, са окренутом фигуром човека. На северној страни је аспида (комбинација петла и змије), тајанствена библијска животиња. Мале фигуре уплетене у јужни део вреже, као што су: **сирена јагње божије**, мотив флоралне рељефне пластике, јављају се на јужном и доњем делу трифоре у Студеници[53] и Дечанима.

Предлог ревитализације скулптуре на источној апсиди трифоре Бањске: урадити копију мермерне скулптуре са трифоре из Студенице.

4. 1. Флорална рељефна пластика са пастом

Рељефна пластика у Бањској тешко је оштећена, али визуелно указује да је стилски припадала Богородици са дететом Христом као украс. Рељефи са пастом украшени су разним биљним орнаментима винове лозице, палминим лишћем, криновима, увијеним ужетом итд. Они су плитко клесани у белом студеничком мермеру, а њихове удубљене површине бивале су попуњаване црвеном или црном пастом која се справљала од пчелињег воска и ситног млевеног белог праха. Њихова највероватнија намена била је на олтарској прегради: парапетне плоче (црт. 7), мермерних стубића (црт. 6); видан је утицај капитела на олтарској трифори, надвратника из манастира Хиландара (црт. 8).

Уза сликане површине на Богородици и детету Христу, са бојом и позлатом на украсу оштећеног престола од биљних мотива, скулптура је визуелно бљештала те је представљала део декорације, тзв. *Бањско злато... не налази се нигде*, како се то наводи у *Карловачком родослову* из почетка XV века.[54]

Откривени су фрагменти мермерне пластике иконостаса у Бањској, делови олтарске преграде од белог студеничког мермера: парапетне плоче (узидана у припрати), капитела, конзоле (сл. 16–18), стубићи, базе, и делови пода. На неким

---

51 Р. Д. Петровић, *Скулптура манастира Студенице*, Енциклопедија православља, књ. Трећа (п-ш), Београд 2002, стр.1872–1875 (старија литература).

52 Р. Д. Петровић, *Трифора Богородичине цркве у Студеници. Да ли су на трифори Богородичине цркве у манастиру Студеници представљене фигуре монаха св. Симеона Немање и св. Саве?*, сл. 1. Симеон Немања, монах, јужна конзола, и сл. 2. Растко – свети Сава, монах, северна конзола, трифора апсиде, сл. 3, 5, 6. (Дечани, источна трифора са конзолама, сл. 7). (Ауторов цртеж са графичком ревитализацијом уништених архитектонских и скулптуралних делова), сл. 8 Симеон Немања и сл. 9 Растко – свети Сава и сл. 11. Растко – свети Сава, монах и сл. 12. Сиемон Немања, монах (графичка реконструкција уништених делова ореола).

53 Ј. Максимовић, нав. дело, 102, 104 , сл. 68, 84 и 85.

54 Đ. Sp. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti* (XI–XVIII), Beograd 1960, 161.

капителима из Бањске виде се директни утицаји из Богородичине цркве у Студеници, који су направљени од истих клесара у Дечанима.

Неки од рељефа клесани су према хиландарском католикону краља Милутина,[55] оштећених парапетних мерерних плоча са плитким рељефом и пастом са иконостаса из цркве Св. Јоакима и Ане (1314) у Студеници. Они су рађени према украсу византијских храмова са грчког подручја из друге половине XII и XIV века, где се налазе пасте црвене и плаве боје. Паста у Хиландару црне је боје, док се за примере у Бањској није сачувала боја пасте на удубљењима плитког рељефа.[56]

5. Купола са аркадним венацима и конзолама

Ни купола Бањске није сачувала првобитни облик из XIV века, са тамбуром и калотом, као што је то у Дечанима; купола Бањске је порушена и она је преправљена у време претварања цркве у џамију. Њен првобитни изглед био је највероватније обложен полираним мермерним плочама као у Дечанима, различитих боја као на фасади Бањске. На куполи, као и на фасади поткровног венца, налазио се романички аркадни фриз са конзолама са људским и животињским главама.

На унутрашњем делу прстена венца куполе препознају се рупе од металних кука, на којима су били окачени ланци бронзаног полијелеја, попут оног сачуваног у Дечанима.[57]

Неколико сачуваних конзола, које су се налазиле на аркадним поткровним венцима Бањске, свакако су дела хиландарских вајара[58] који су били ангажовани у Бањској. Друге аркадне конзоле стилски су ближе домаћим вајарима, који су касније радили у Дечанима. Аркадне конзоле нису само имале декоративну улогу да "улепшају" цркву, већ и иконографско и иконолошко просторно значење Старог и Новог завета.[59]

6. Слободна скулптура на мермерној фасади

У Бањској је постојала слободна скулптура лавова и грифона на западној фасади припрате, наоса и олтарског простора, као у Студеници и Дечанима. Она није

---

55 С. Ненадовић, *Архитектура Хиландара. Цркве и параклиси*, Хиландарски зборник, књ. 3, Београд 1974, сл. 20, 21, 30, 34, 35, 107, 128; исти, *Осам векова Хиландара. Грађење и грађевине*, Београд 1997, сл 79, 81, 87, 88; М. Шупут, *Пластична декорација Бањске*, ЗЛУМС, књ. 6, Нови Сад 1970, сл. 18–23; иста, *Манастир Бањска*, сл. 18, 26, 27; иста, *Византијски пластични украс у градитељским делима краља Милутина*, ЗЛУМС, књ. 12, Нови Сад 1976, стр. 47, 52–53, сл. 3, (Хиландар), сл. 9 (Бањска), црт. 1 (Богородица са Христом, рељефни украс престола), сл. 10–12 (Студеница, део парапетне плоче); иста, *Византијски рељефи са пастом из XIII и XIV века*, Зограф, књ. 7, Београд 1977, црт. 5–7 (Хиландар) и црт. 8 и 9 (Бањска). За примере из Студенице в.: С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе, књ. III, Београд 1957, сл. 65; С. Ђурић.

56 Уп. М. Шупут, *Византијски пластични украс у градитељским делима краља Милутина*, стр. 47–49 и 53, сл. 1.

57 Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани*, 7, бел. 8, сл. 7.

58 Уп.: М. Шупут, *Манастир Бањска*, сл. 22 и 23 (у боји).

59 Р. Петровић, нав. дело (у рукопису).

сачувана, изузев малих уломака, као што је једна шапа са ноктима грифона.

УНУТРАШЊИ МЕРМЕРНИ МОБИЛИЈАР

7. Мермерни иконостас

Првобитни мермерни иконостас са парапетним плочама, са царским дверима и иконама, потицао је из XIV века, али је уништен у време владавине Турака и претварања цркве у џамију. Иконостас је вероватно био исклесан од белог студеничког мермера, што се може видети по капителима из Бањске (XIV век), који стилски одговарају капителима из Студенице (XII век).

Оштећени су примерци рељефне ситне пластике на исполираним мраморним парапетним плочама. У интерколумније изнад парапетних плоча биле су уметнуте дрвене сликане "стајаће" иконе (тј. фигуре у целом расту као у Грачаници и Дечанима). Из тих времена је и једна чувена икона, поклон краља Милутина цркви Св. Николе у Барију, богато окована у сребро, веома популарна – као чудотворна – и на католичком Западу. Мермерни иконостас био је архитектонски сличан као у Богородичиној цркви у Студеници и Дечанима, али парапетне плоче (црт. 6 и 7, сл. 19), биле су рељефно лепше; није коначно још уобличено.

7.1. Краљевски престо

Мермерни украшени престо краља Милутина био је сличан каснијем (као код његовог сина краља Стефана Дечанског) (сл. 21). Он се налазио на јужном делу зида наоса. У наосу се налазио мермерни краљевски престо и епископско место, слично оном у цркви Св. апостола Петра и Павла у Расу.[60] Мермерни престо краља Милутина треба ревитализовати по узору на дечански.

7. 2. Епископски и игумански престо

Епископска и игуменска дрвена украшена столица налазила се преко пута краљевог мермерног престола, са северне стране поткуполног простора, сличног изгледа као у Дечанима.[61]

7. 3. Мермерни саркофаг и дрвени кивот краља Милутина

Уобичајено је ктиторско место на коме се налазио белег гроба са мермерним саркофагом где је краљ Милутин сахрањен, на јужном делу западног травеја.[62] Краљ

---

60 Р. Д. Петровић, *Краљевски престо и епископско место у цркви Светих апостола Петра и Павла у Расу*, Посвећено академику Јованки Калић, Новопазарски зборник, књ. 26, Нови Пазар 2002, стр. 17–35 + 8 црт. и 2 слике.

61 М. Шакота, *Дечанска ризница*, 295–296, сл. 16–18 (Предмети од дрвета).

62 Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца* (Историјско-етнографска расправа), Народни музеј, Смедерево 1965. (19. Милутин, Краљ), 91–92; Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству, О Српљаку, Студије,* п.о., Београд 1970, 194; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 97, сл. 32 и 33.

Милутин умро је после изненадне болести у свом двору у Неродимљу 29. октобра 1321. године. Архиеписоп Данило II написао је његово **Житије**; после посмртне молитве краљу Милутину наредио је да се његов ковчег са телом "*пренесу га ка спремљеном му гробу* у *цркви Св. апостола Христова Стефана,* у рукотворени му манастир. И када је ово заповеђено, *положише његово тело на кола, и пођоше носећи тело блаженога... . Преневши га у манастир св. апостола Христова Стефана*, и ту учинише све обично што је по законском уставу са свеосвећеним епископом Данилом, који је пренео његово свето тело, и са игуманом Савом, који је тада био у том манастиру, и са целим црквеним клиром, и све учинише по законском уставу, *и тако предадоше гробу свето и часно и блажено тело овога благочастивога и христољубивога и превисокога краља Стефана Уроша*".[63]

После две године и шест месеци од смрти ктиторове (у пролеће 1324): "Када је прошло до половине треће године после његовог преставлења, и пошто је његово блажено тело лежало у земаљском блату... јављаху се многа и различна чудна знамења и виђења на гробу његову... дођоше ка његову гробу; и откопавши земљу нађоше тело његово Божјом заповешћу нетаљено, да није отпала ни једна влас главе његове... И извадише његово тело од таквога рова земље, и заповедише начинити изабрани ковчег, и узевши тело овога христољубивога понеше га, пренос чинећи са псалмима и песмама, појући надгробне песме, са кадионицама и добромирисним мирисима, *положише његово тело у такву* спрему, ***и поставише кивот пред иконом Владике свију Христа,*** где лежи и до овога дана изван олтарских двери".[64] Дрвени и резбарени украшени кивот светог краља Милутина (уништен) био је такође сликан и позлаћен, сличан ономе у задужбини Дечанима, где се чувају мошти његовог сина светог краља Стефана Дечанског (сл. 22).

Кад је за ово знамење на гробу светог краља Милутина чула у "славнога града Константинова" његова жена Симонида, за дрвени резбарени ковчег са моштима Милутиновим учинила је велики поклон: "И тако благочастива краљица Симонида начинивши **кандило од скупоценог злата**, и такође **платна скупоцена и златна, имајући на себи дивну лепоту изгледа, којим ће покрити раку овога христољубивога**, и друге многе почасти спремивши, ово све даде ка гробу овога благочастивога".[65] За ово платно скупоцено и златно, које је Симонида дала на дар Милутиновом ћивоту, у време око 1325. године, први је Светислав Мандић[66] у нашој

---

63 *Животи краљева и архиепископа српских, од архиепископа Данила* II, 119.

64 Исто, 120–121.

65 Исто, 121.

66 С. Мандић, *Свилен покров за дар манастиру, Древник, записи конзерватора*, Слово љубве, Београд 1975, 71–72; В. Пуцко, *Плаштаница краља Милутина*, Гласник, службени лист Српске православне цркве, бр. 3, Београд 1978, 58–81; Р. Петровић, *Монограми краља Стефана Уроша II Милутина у Грачаници*, Посвећено проф. Светозару Радојчићу, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе, Београд 1981. (2. *Уметнички и иконографски однос монограма и фресака из Грачанице са Милутиновом плаштаницом из Крушедола*, 3. *Ауторство и време настанка плаштанице краља Милутина*), 108–112, сл. 2 (старија литература); М. Јовановић-Марковић, *Две средњовековне плаштанице. Запажања о техници израде*, (1. *Плаштаница краља Милутина из Музеја Српске православне цркве у Београду*), Зограф, часопис за средњовековну уметност, Институт за историју уметности, Београд 1986, 57–64, сл. 1–2; С. Милеуснић, *Плаштаница краља Милутина* (*литургијска*

науци претпоставио да је у питању *плаштаница краља Милутина* за његов дрвени резбарени ковчег која је из Цариграда донесена као поклон за мошти Милутинове у Бањској (сл. 20).

8. Мермерни мозаички патос у Бањској

У Бањској је под вероватно био од мермерних плоча и мозаика, као у Хиландару и Грачаници. Постојање мермерног мозаичког патоса у Бањској није сачувано, али се он може идентификовати на основу оштећених уломака мермера. Он је, највероватније, подсећао на под прекривен каменим плочама у Грачаници, који је био сличан "миланском – крупном – мозаику... Од западних улазних врата па до двери и између певница – кроз патос од белих мермерних плоча – ишла је бордура као (лауфтепих) од две пруге модрога мермера. Свака пруга била је широка око 30 цм, а међупростор око 80. Њихов је пресек био испод кубета, где је у једноме квадрату била звезда са унутрашњом кружном плочом која је обележавала амвон. Звезда и амвон такође су били комбиновани од крупних комада плавог и белог мермера. Утисак је био изванредан, моћан...", како је то давно видео арх. Пера J. Поповић.[67] Сачуван је цртеж овог мозаичког пода у Грачаници од арх. Александра Дерока и арх. Ђурђа Бошковића.[68]

9. Мајдани мермера

Мајдани камена и мермера за Бањску, као извор материјала за грађење манастира, нису још сасвим проучени. У близини манастира Студенице налази се неколико мајдана белог и "гвоздени-образног" мермера, који је коришћен за мермерну оплату и скулптуру Богородичине цркве у Студеници.[69]

Мајдани који су коришћени за оплату и скулптуру Св. Стефана првомученика у Бањској још нису откривени? Највероватније су коришћени мајдани из којих је грађевински материјал за манастире и цркве у Котору, Богородице у Ратацу[70] (редови белих и црвених) и Бару. Бели кречњак вађен је из клисуре речице Бунара, а црвени мермер из Курила у околини Бара[71] био је чувен и извожен у

употреба), *Ниш и Византија*, књ. II, Зборник радова, Ниш 2004, 313–318, сл. 1; исти, *Музеј српске православне цркве*, Београд 2001, слика у боји на стр. 67–69. (датира око 1300. године или почетком XIV века, сматра да је наручилац плаштанице краљ Милутин, што се на основу извезеног текста на плаштаници не слаже, и да је она имала само богослужбену улогу на Часној трпези у Бањској (не наводи претходне публиковане новије студије).

67 П. J. Поповић, *Класичан патос цркве Грачанице*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. VII, Београд 1926, стр. 110–111.

68 Уп. П. Мијовић, *О генези Грачанице*, *Византијска уметност почетком XIV века*, Београд 1978, стр. 142, сх. 6–8; С. Ћурчић, *Грачаница. Историја и архитектура*, Београд–Приштина 1988, стр. 81–83, црт. XI (старија литература са коментарима).

69 Р. Симић, *Резање мермера у Студеници и Чемерном*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XIX, Београд 1956, стр. 247.

70 Ђ. Бошковић – В. Кораћ, *Ратац*, Старинар, књ. VII–VIII, Београд 1958, стр. 38–75, сл. 28–30 (Базилика Б).

71 Đ. Bošković, *Stari Bar*, Beograd 1962, str. 225, bel. 1.

Средњем веку.

Познато је да су мајдани за оплату и скулптуру Високих Дечана коришћени из Пећке бање и из дечанске клисуре[72] (сл. 23).

10. Бронзани полијелеј

Бронзани полијелеј-хорос у Бањској био је сличан као у Дечанима, са монограмима краља Стефана Уроша II Милутина[73] и краљице Симониде. За његову вајарску декорацију рукоделисали су вајари скулптуре Бањске, а потом је изливен у некој радионици у Србији у Трепчи, Котору или у Солуну у Грчкој. Остаци овог бронзаног полијелеја били су још видљиви у Бањској, како су то видели први путници.[74]

11. Олово

Олово је коришћено за препокривање крова цркве у Бањској из Трепче. Познат је и случај даривања олова из рудника Трепча храму Светих Арханђела код Призрена за препокривање кровова.[75]

Растопљено олово користило се и за везивање мермерних стубова и скулптуралне мермерне пластике. Нису откривени трагови олова у очима глава људи и животиња на конзолама у Бањској и Студеници, које су представљале зенице очију као на конзолама у Дечанима.[76]

12. Стил

Рушевине манастира Бањске и оштећени фрагменти скулптуре сведоче да је архитектонска романска пластика испод кровова на фасадама послужила само као узор на порталима и апсиди цркве. Извесни капители са зарезима преко лица у средини јасно указују на архитектонску пластику цркве у Хиландару.

За скулптуру у мермеру Богородице са малим Христом, проф. С. Радојчић тачно уочава: "*делује архаичније од студеничке Богородице, настале пре 1200. Фрагменти ариволти портала из Бањске показују да су клесари краља Милутина прецртавали мотиве са студеничке архиволте, не успевајући да се у томе приближе мекој моделацији и пластичној пуноћи старијих оригинала. Инсистирање на лепотама једне прецветале уметности делује у средњовековној Србији скоро парадоксално. Још око 1215–1318. српски наручиоци негују у православној средини*

---

72 Ђ. Бошковић, *Дечани, Архитектра,* 39, наводи да је споља саграђена од "хоризонталних редова светложутог, бањичког и црвенкастољубичастог, бистричког мерера, који се наизменично смењују", сл. 22, т. V–VII, XVIII–XXIII.

73 Р. Петровић, *Монограми краља Стефана Уроша II Милутина у Грачаници.* Посвећено проф. Светозару Радојчићу, Саопштења РЗЗСК, књ. XIII, Београд 1981, 105–114, Таб. I, II, III, IV, сл. 1–5.

74 Уп. бел. 18.

75 J. Радонић, *Када је ударен темељ и када је сазидана Душанова црква Св. архангела Михаила и Гаврила на Бистрици код Призрена,* Летопис Матице српске, књ. 180, Нови Сад 1894, стр. 86.

76 О томе у мом раду: *Скулптура манастира Дечана* (у припреми за публиковање).

романске облике, преузете из приморских католочких крајева, у којима је већ била почела да се шири готика".[77]

У Бањској цркви нису изграђени тзв. *transept bas*, који се јавља код северног и јужног вестибила саграђених уз уздужни брод Богородичине цркве у Студеници са краја XII века; претвара се у каснијим задужбинама и црквама у широке просторије уско повезане с бродом, којим се дужина смањује, чиме језгро храма добија изглед једнокраког крста (Ариље из краја XIII века).[78]

У скулптури Бањске осећа се утицај скулптуре вајара из Студенице, грчких вајара који су радили конзоле у манастиру Хиландару и домаћих вајара који су дошли из приморских крајева (Дубровника, Котора) и још неких српских градова.

13. МАЈСТОРИ КЛЕСАРИ

Бањски протомајстор, иако још није откривен потпис, користио је искуства анонимног студеничког протомајстора који је на фасади мермерних површина цркве урезао техничке цртеже за архиволте свих студеничких портала у размери 1:1, по којима су камонорезци клесали, а мраморници (вајари) радили рељефне и флоралне представе с краја XII века.[79]

Позната су имена српских протомајстора Ђорђа и његове браће Добросава и Николе, који су радили на подизању трпезарије и улазне куле у манастиру Дечани. Они су за "...ПОРАБОТЄНИЄ И ОУКРАШЕНИЄ ПО МНОГИМЦРКВАЋ ПО СРЬБСКОИ ЗЕМЛИ" у време владавине краља Милутина даровано село Манастирец, што је 1330. године потврдио краљ Стефан Дечански,[80] а потом и његов син Душан. У повељи се вели ***поработеније и украшеније***,[81] што би могло да значи *зидање и скулпторску* **декорацију** на мермерним фасадама и у ентеријеру Бањске и Дечана, које су обављали протомајстор Георгије и његова браћа Доброслав и Никола. По мом мишљењу, наведене изразе у тексту управо овако треба тумачити. Они су, највероватније, исклесали мермерне рељефе на порталу цркве Богородице Љевишке у Призрену (1306\7)[82] (црт.) и цркве у Хиландару (1303) и Св. Ђорђа у Старом Нагоричину (1313).

Веома је важна улога приморских градитеља и клесара у изградњи цркава

---

77 S. Radojčić, *Srpska umetnost u srednjem veku*, Beograd, Zagreb, Mostar 1982, str. 77.

78 Lj. Karaman, *Osvrt na neke novije publikacije i tvrdnje iz područja historije umjetnosti Dalmacije. Kritike i metodološka razmatranja*, Peristil. Zbornik radova za povijest umjetnosti i arheoloiju, sv. I, Zagreb 1954, br. 5, str. 23–24.

79 С. М. Ненадовић, *Студенички проблеми*, сл. 762.

80 М. С. Милојевић, *Дечанске хрисовуље*, Гласник СУД, књ. 12, Београд 1880, 58 и 128; П. Ивић и М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, II 58; III 2597 (старија литература).

81 К. Јиречек, *Историја Срба*, књ. III, Београд, 19, 265; Ђ. Бошковић, *О неким нашим градитељима и сликарима из првих деценија XIV века*, Старинар, књ. IX–X, Београд 1959, 126 (склон је да у њима види и зографе).

82 С. Ненадовић, *Богородица Љевишка, њен постанак и њено место у архитектури Милутиновог времена*. Београд 1963, 178–180 (Да ли је то протомајстор Никола који је обнављао и цркву Св. Ђорђа у Старом Нагоричину?); исти, *Керамопласика Богородице Љевишке*, Гласник музеја Косова и Метохије, Приштина 1956, 23.

рашке школе.[83] Познати су дубровачки мајстори за покривање цркава оловом, у време владавине краља Стефана Уроша Милутина. Крајем јуна 1312. године, мајстор Johannes de la Veçha, дрводеља, писмено се обавезао да ради на покривању цркава оловом, са својим шегртом Луком. Милутинове цркве, које је подигао и које је требало покрити оловом 1312. и 1313. године, јесу Старо Нагоричино и Бањска. Мајстор Ђани дела Веħа свакако је био ангажован на њиховим завршним пословима на покривању оловним плочама. Интересантно је да је изузетни мајстор Ђани имао и касније послове у Србији, јер се са породицом настанио у српском граду у Котору. Његова радионица, коју је наследио његов син Никола, имала је велике послове у трећој и четвртој деценији XIV века: обављала је успешно дрводељске послове и послове везане за препокривање кућа и цркава оловним плочама, које су и бојадисане.[84]

Почетком августа 1313. године удружили су се градитељи и клесари Лоне Негославов, Марин, Арналдо Рубеус, Блаж Задранин и Лонин помагач Петар да раде у Србији. Ова скупина мајстора са протомајстором Лонеом можда је радила у Бањској, чија црква и скулптура имају стилске одлике приморских градитеља катедрала из Дубровника, Котора, Бара. Они су у Србији остали док неке од цркава Бањске и Грачанице нису биле завршене.[85]

Мото нашег рада са почетка јесте натпис златног прстена краљице Теодоре, на коме се налазе уграврани српски двоглави орао са раширеним крилима, око којег је натпис: "**Ко га носи, помози му Бог**". Он, као и скулптура Бањске, није само декоративни украс, него је имао и магичну моћ од Бога;[86] нека нам је узор за обнову цркве Св. архиђакона Стефана првомученика у Бањској.

83 В. Ј. Ђурић, *Дубровачки градитељи у Србији средњег века*, ЗЛУМС, књ. 3, Нови Сад 1967, 87–105, сл. 4.

84 В. Ј. Ђурић, нав. дело, 93–98. (2. Једна радионица за покривање цркава оловом.)

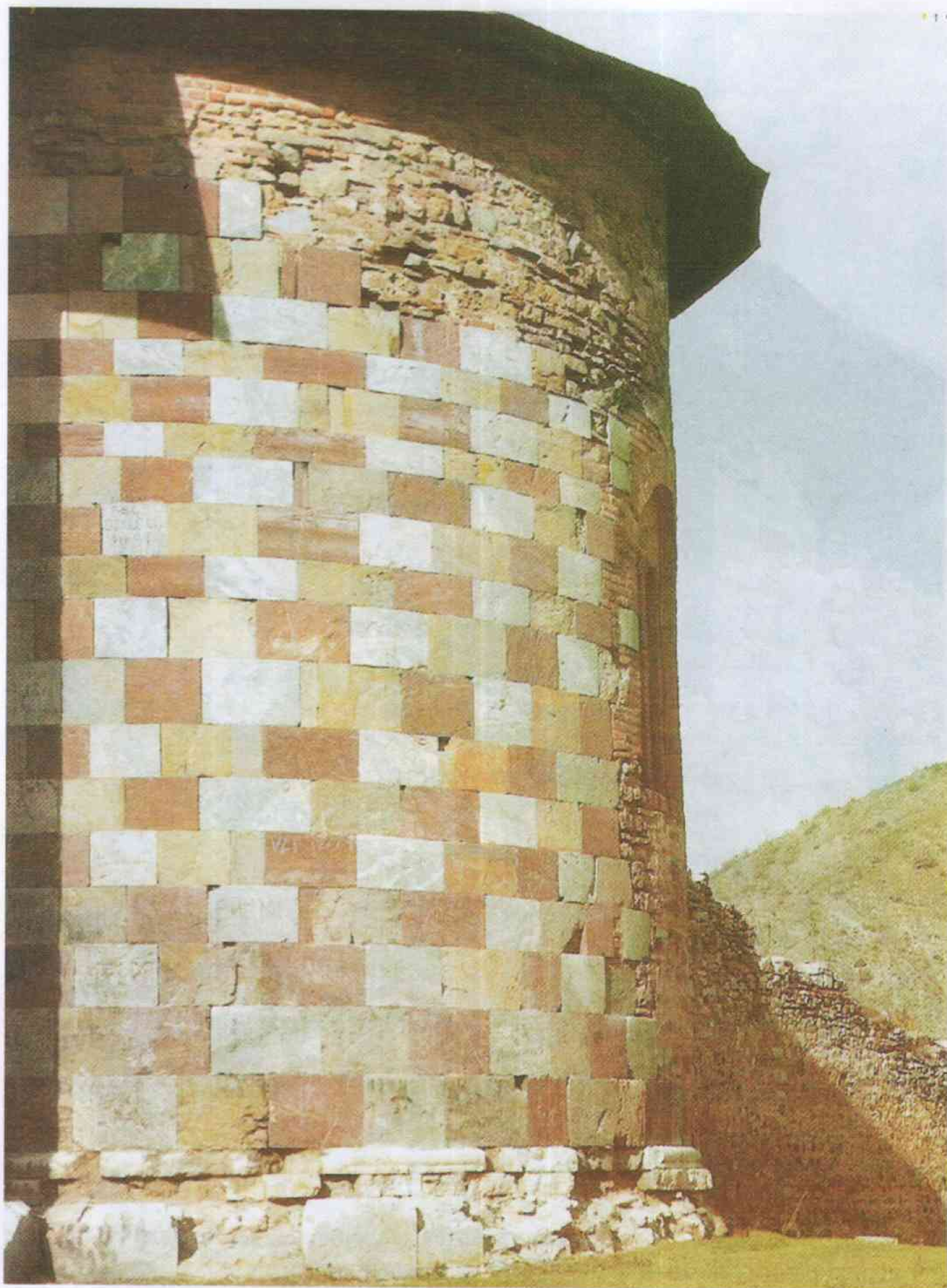
85 В. Ј. Ђурић, исто, 98–100. (3. Одласци зидара и клесара на веће послове у Србију) (старија литература); Ђ. Bošković, *Stari Bar*, Beograd 1962, str. 243–256 (старија литература).

86 M. Purković, *Srpska kultura srednjeg veka*, Beograd 2002, 119.

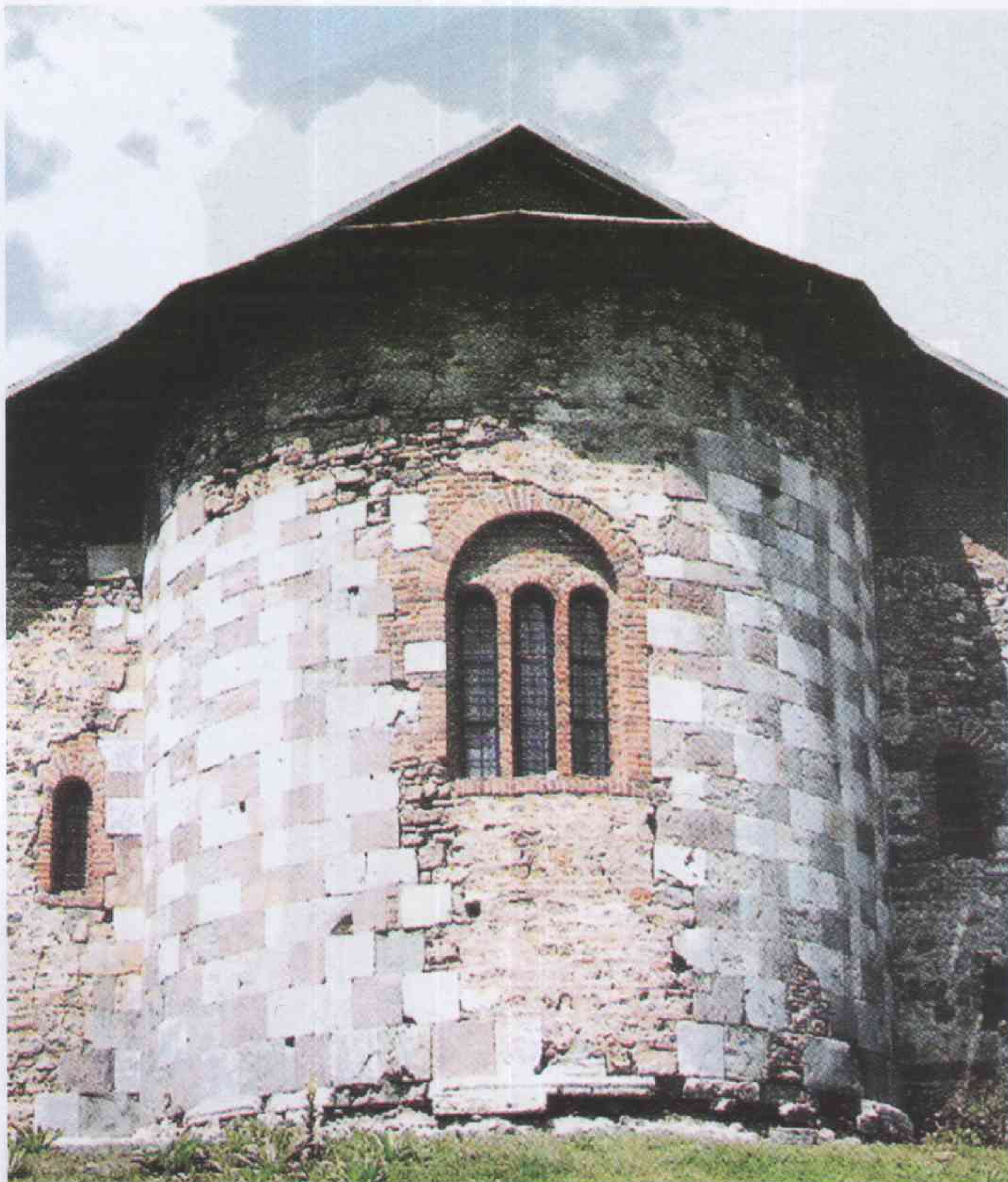
Radomir Petrović

BANJSKA MONASTERY SCULPTURE OF THE FOURTEENTH CENTURY POSSIBILITIES OF RECONSTRUCTION AND REVITALIZATION

The paper deals with the renewal of the architecture and the structure of Banjska Monastery, which was built in the fourteenth century, showing the activities which should be primarily done. In that way, the nearest appearance of the plastic decoration which represented a special artistic beauty of Banjska Monastery at one time would be achieved.



Сл. 1
Манастир Бањска, XIV век, југоисточна страна апсиде, са мермерним исполираним плочама у три боје: бела, плавкаста (модра) и црвенкаста. Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 2

Манастир Бањска, XIV век, источна фасада апсиде, са мермерним исполираним плочама у три боје: бела, плава и црвенкаста. Средишњи део апсиде је уништена трифора из XIV века. Обновио Ђурђе Бошковић, 1939. године. Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 3

Различити уломци пластике из манастира Бањска, XIV век.
Фото: Народни музеј, Београд.



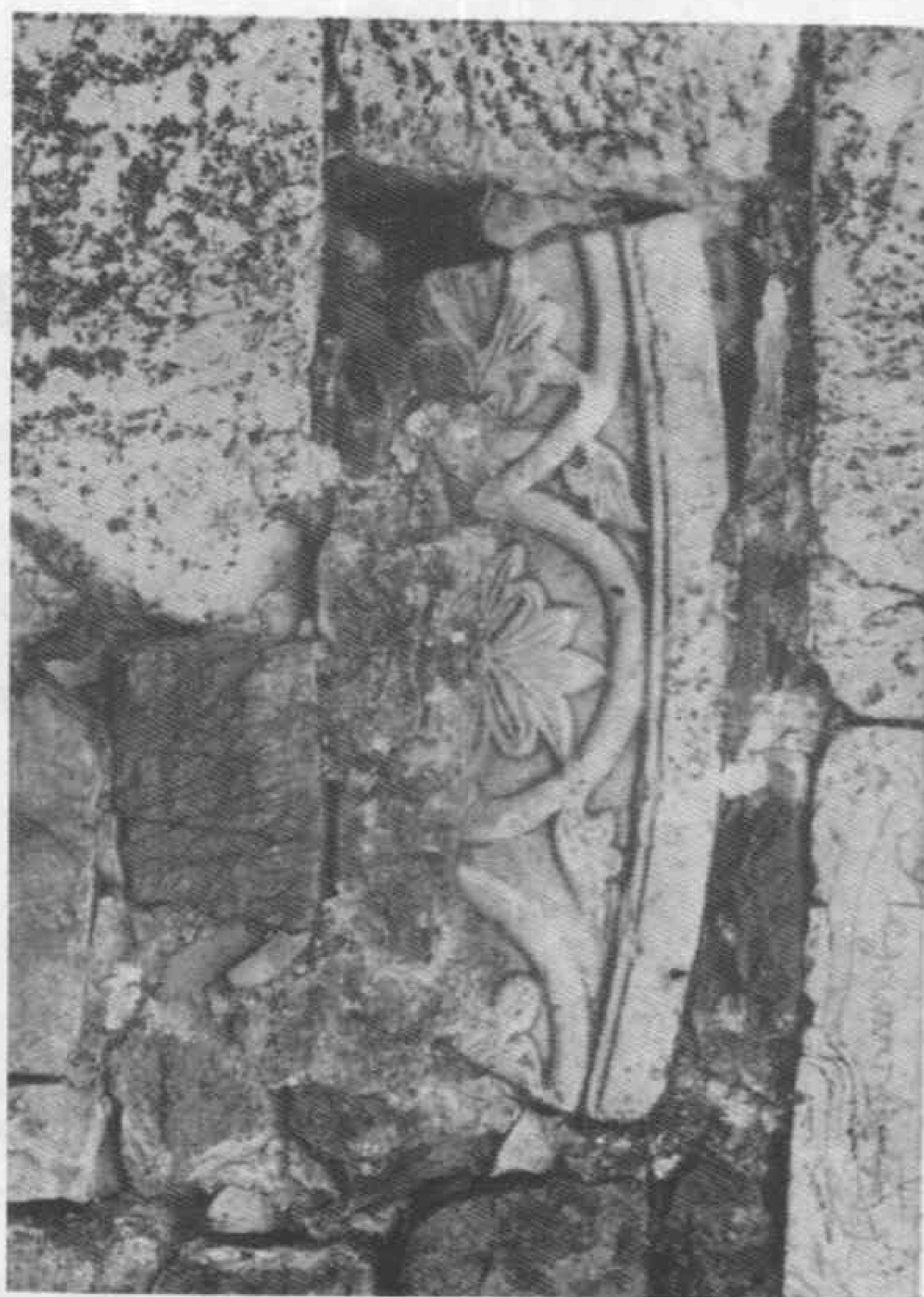
Сл. 4

Конзола са трочланим листовима са обе стране, XIV век, манастир Бањска. Фото: Народни музеј, Београд.



Сл. 5

Увијена кружна лозица са цветовима и трочланим листовима винове лозе, XIV век, манастир Бањска. Фото: Народни музеј, Београд.



Сл. 6

Флорална кружна лозица са трочланим листовима, XIV век, манастир Бањска. Фото: Народни музеј, Београд.



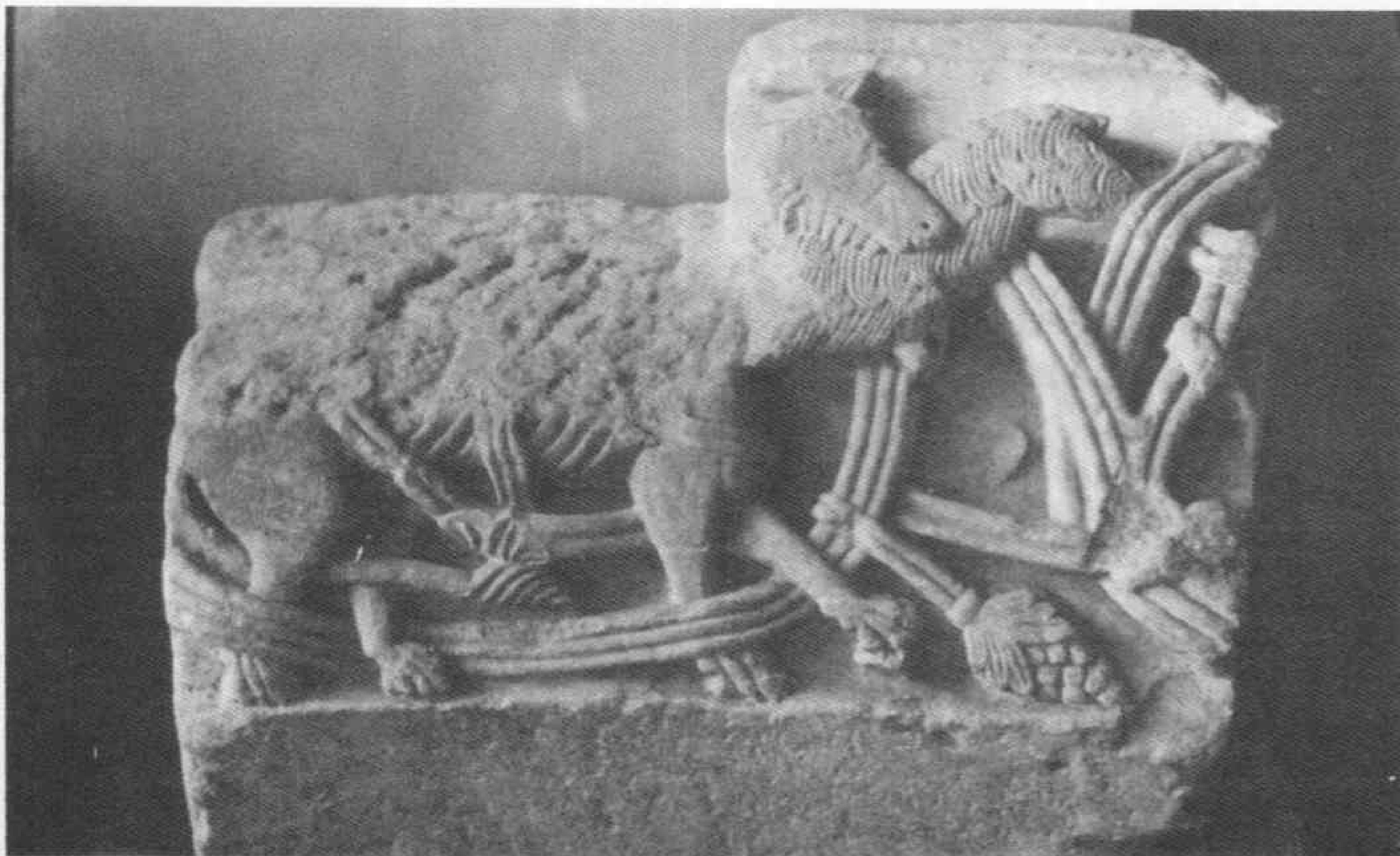
Сл. 7

Флорална кружна лозица са цветовима и петочланим листовима, XIV век, Народни музеј, Београд.



Сл. 8

Птица у кружној лозици са лишћем и грожђем, XIV век, манастир Бањска, Народни музеј, Београд.



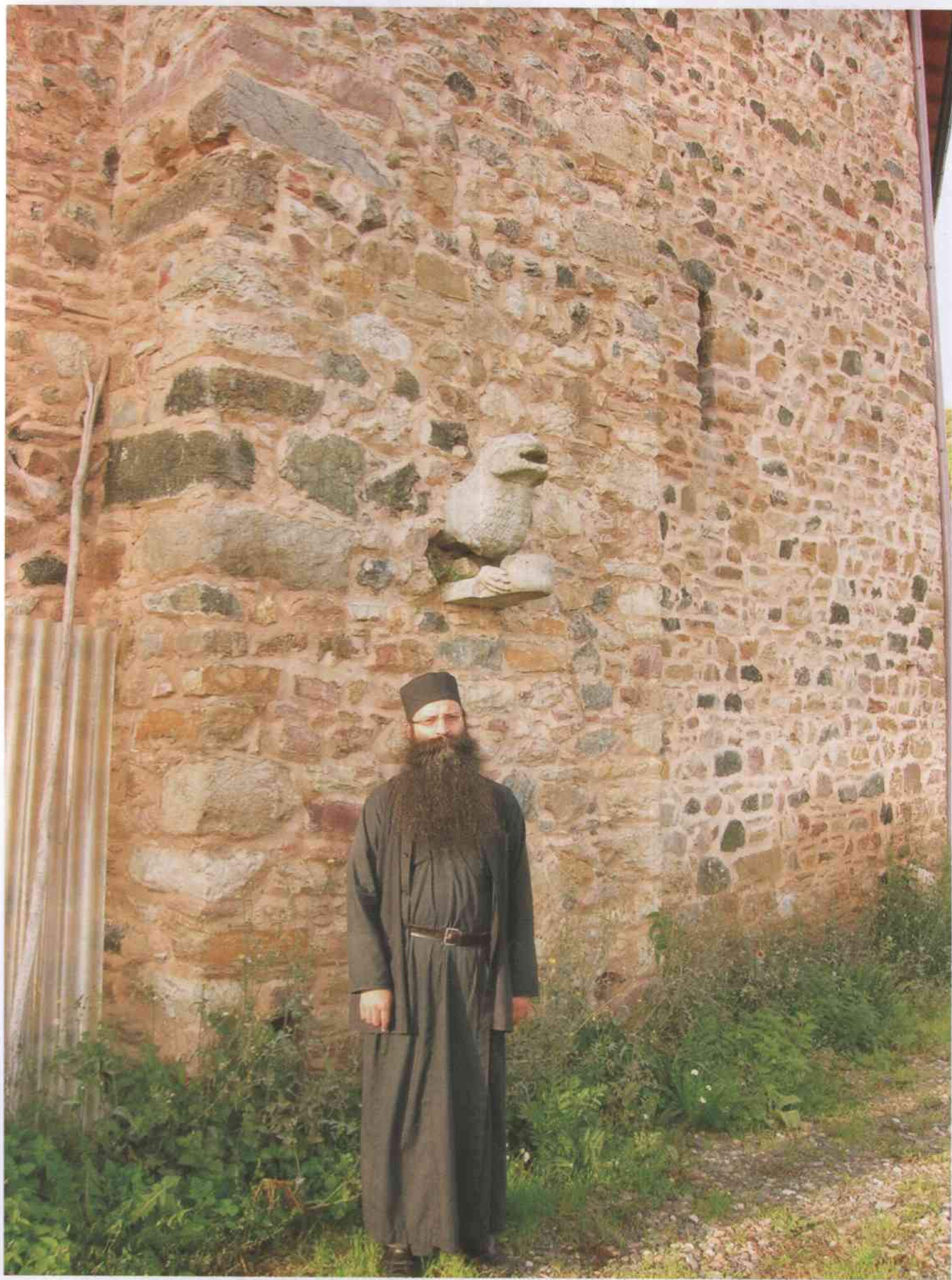
Сл. 9

Вук са јагњетом у зубима у трочланој кружној лозици и грожђем, XIV век, манастир Бањска, Народни музеј, Београд.



Сл. 10

Архиђакон Стефан Првомученик, печат цара Душана на повељи манастиру Хиландару, XIV век.



Сл. 11

Фигура лава са људском главом у предњим шапама,
манастир Бањска, XIV век, на каменој огради из турског периода.
Слика код лава и зида Отац Стефан (Миленковић), заменик игумана.
Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 12

Богородица са Дететом, скулптура у Соколици, XIV век, са западног портала "Царских врата" манастира Бањске. Снимио: Р. Петровић. 2004. године.



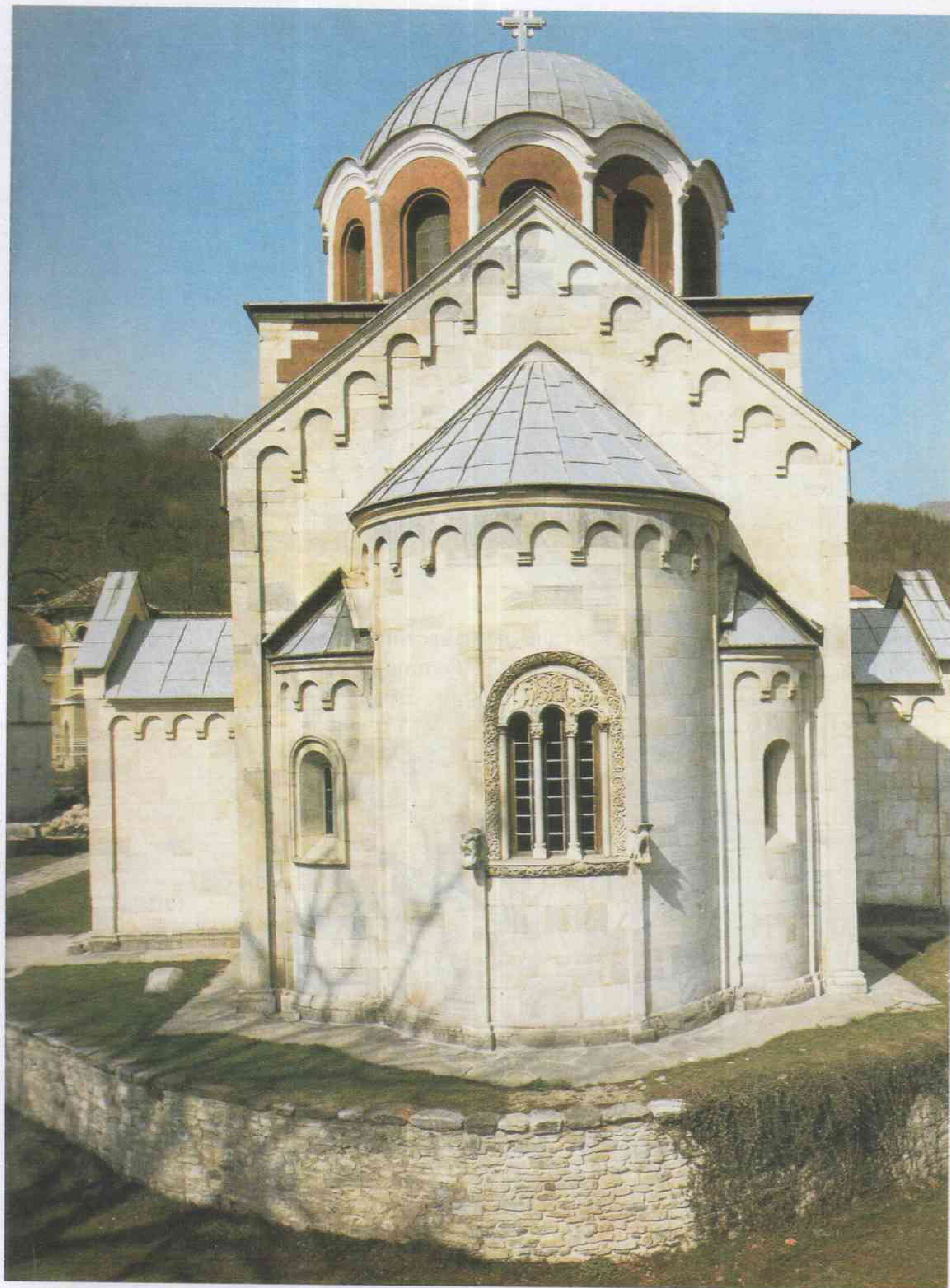
Сл. 13

Богородица са Дететом, XIV век, из манастира Бањске.
Лева бочна страна. Графичка реконструкција биљне орнаментике.
Ликовна ревитализација, уништене десне стране високог наслона престола, Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 14

Богородица са Дететом, скулптура у Соколици, XIV век,
са западног портала "Царских врата" манастира Бањске.
Графичка реконструкција биљне орнаментике,
Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 15

Манастир Студеница, олтарска трифора, XII век.
Слободне скулптуре на апсиди, монаси Св. Сава (северна)
и св. Симеон Немања (јужна) страна на апсиди, XII век.



Сл. 16

Манастир Бањска, конзола са преклопљеним листовима, XIV век. Узидана на јужном делу зида, приликом обнове Ђ. Бошковића, 1939. године. Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 17

Манастир Бањска, оштећена конзола, XIV век. Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 18

Манастир Бањска, конзола петолисне палмете, XIV век.
Снимио: Р. Петровић, 2005. године.



Сл. 19

Манастир Бањска, оштећена парапетна плоча са иконостаса, XIV век. Узидана на западном зиду припрате, приликом обнове арх. Ђ. Бошковића, 1939. године.



Сл. 20

Плаштаница поклон манастиру Бањској за мошти краља Милутина, од краљице Симониде Палеолог из Цариграда, XIV век. Музеј српске православне цркве.



Сл. 21

Манастир Дечани, детаљ, ктиторски мермерни престо краља Стефана Уроша III и његовог сина краља и цара Стефана Душана, XIV век. Снимио: Р. Петровић, 1988. године.



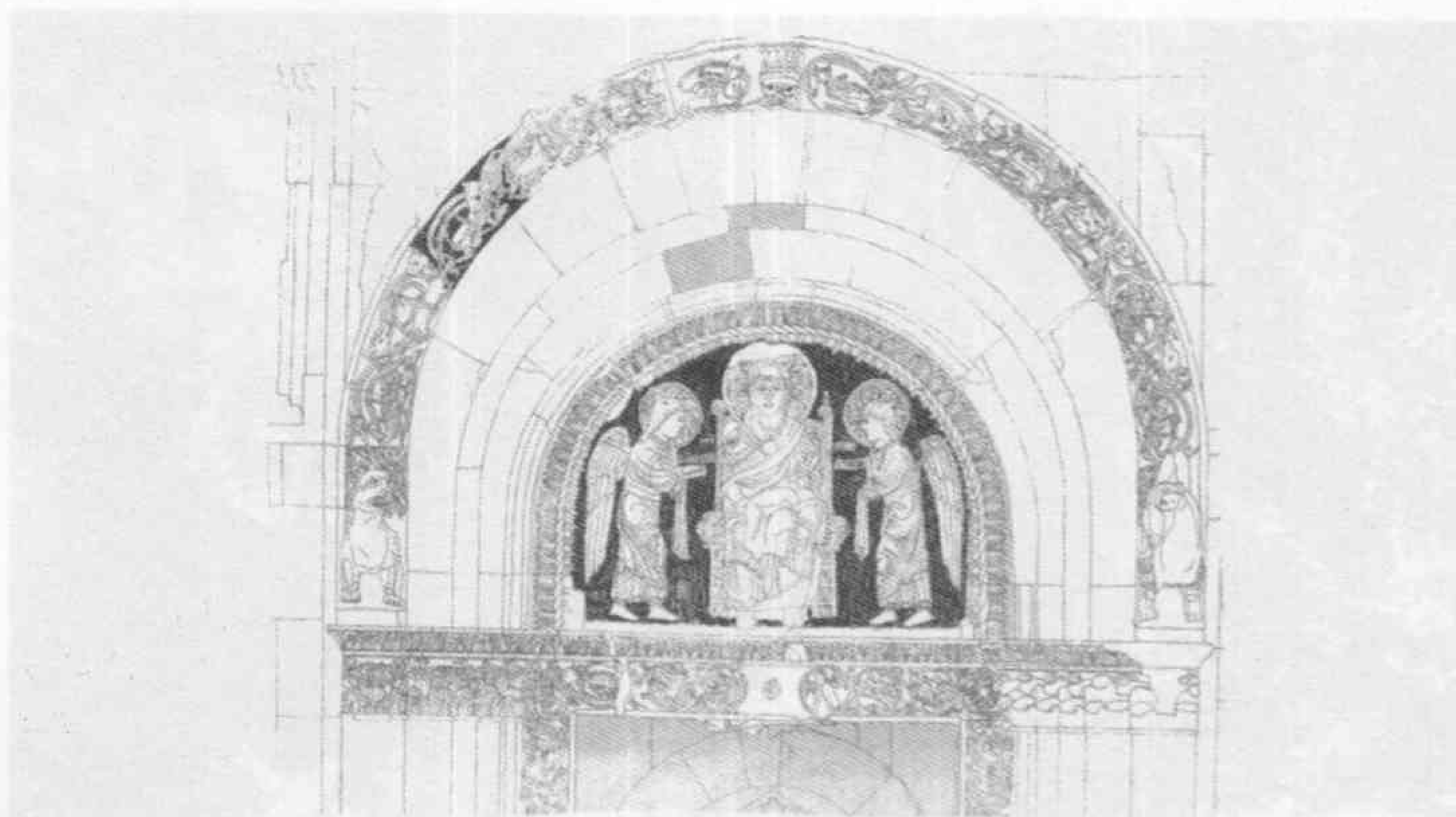
Сл. 22

Дрвени резбарени, сликани и позлаћени саркофаг за мошти светог краља Стефана Дечанског, XIV век, манастир Дечани. Снимио: Р. Петровић, 1989. године.



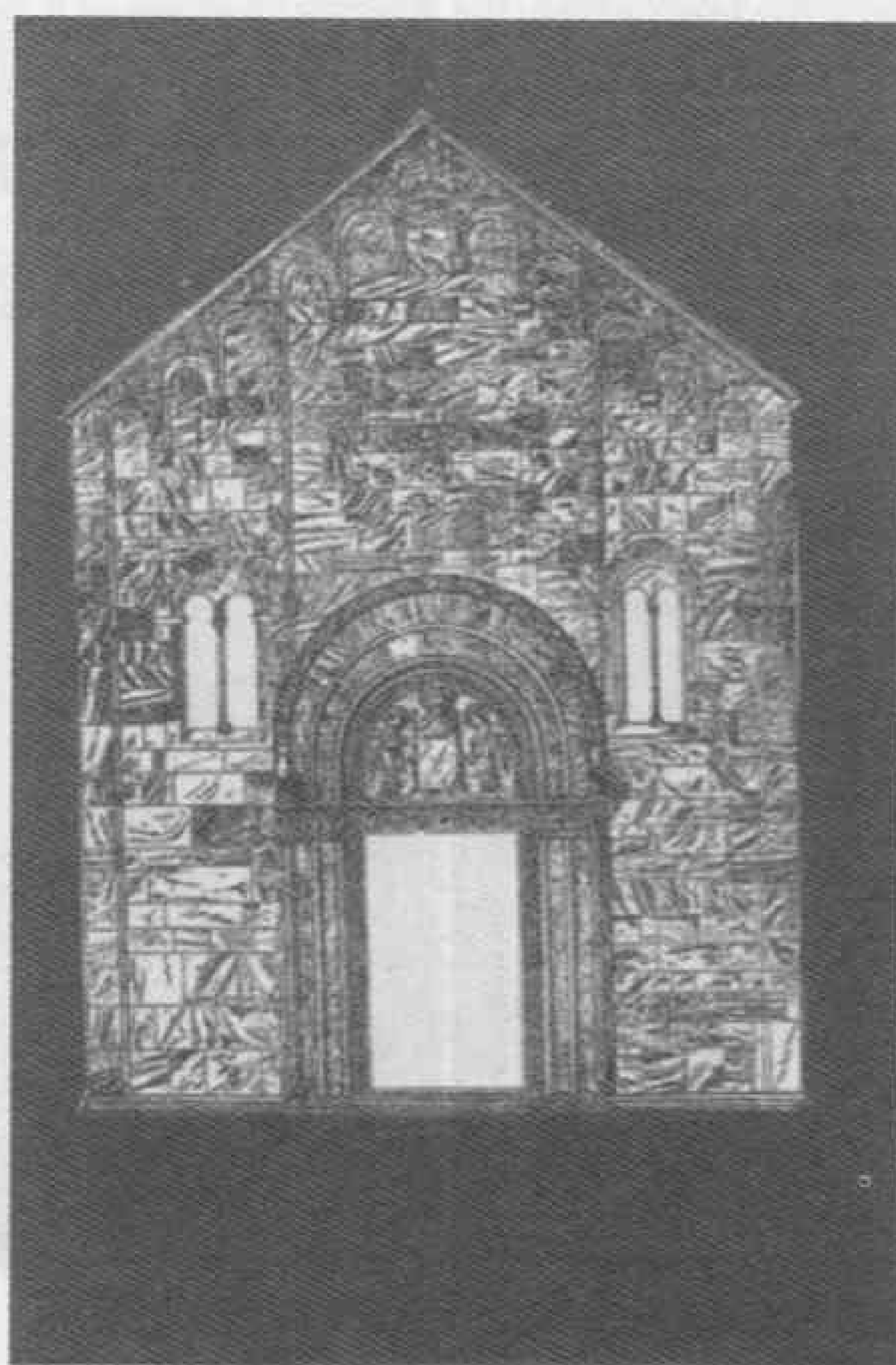
Сл. 23

Мајдан мермера у клисури манастира Дечана.
Снимио: Р. Петровић, 1997. године.



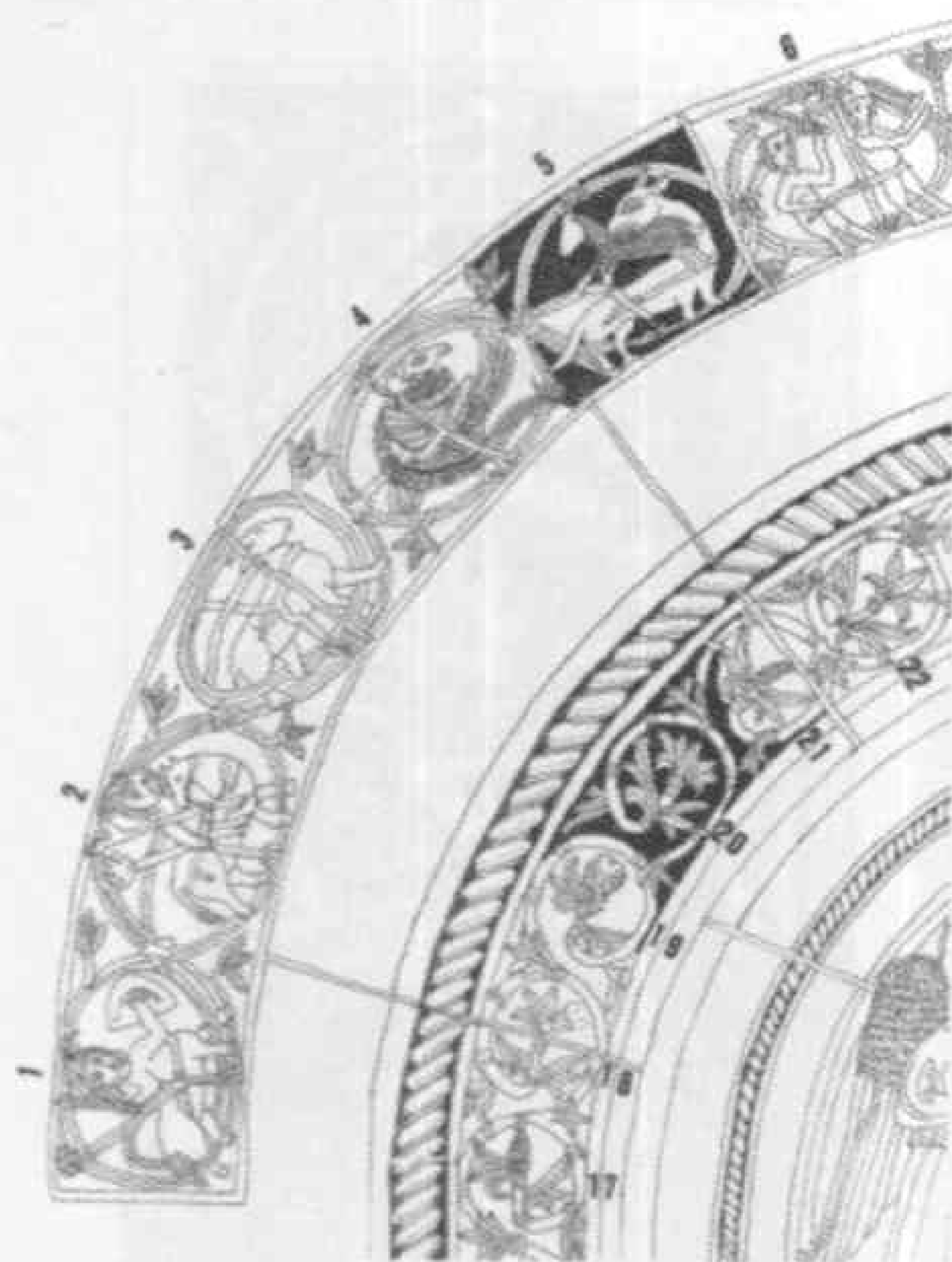
Црт. 1

Богородица са Дететом (уништена глава) у крилу и арханђелима Михаилом и Гаврилом. Вук и јагње у зубима, тимпан и архиволта, западни портал између припрате и наоса. Манастир Студеница XII век (цртеж: Д. Тодоровић). Графичка реконструкција, Р. Петровић, 2005. године.



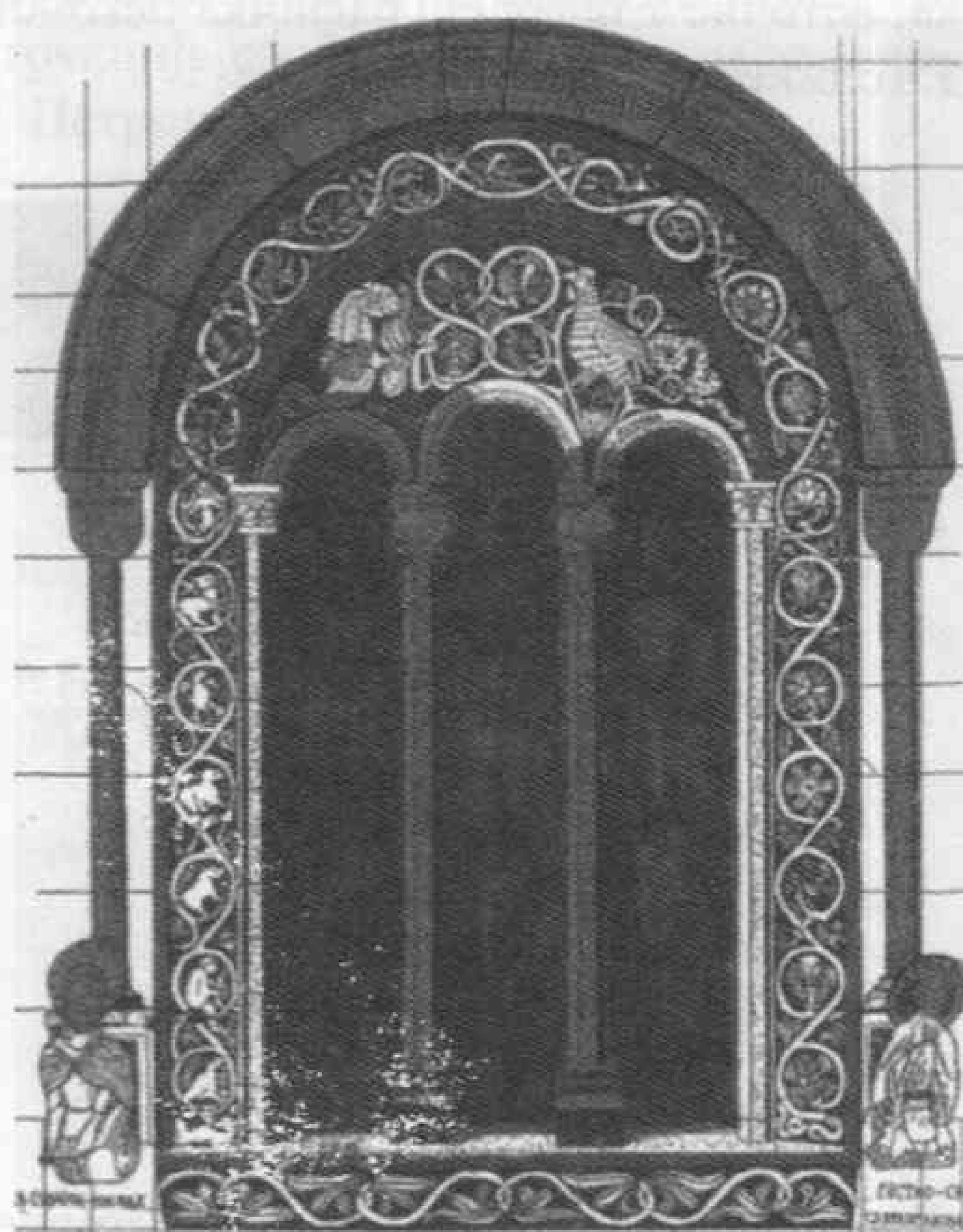
Црт. 2

Западна фасада Богородичине цркве у Студеници, XII век. Портал "Царских врата". Цртеж М. Валтровића, 1881. године.



Црт. 3

Детаљ архиволте западног портала (северна страна), детаљ "Царских врата". Вук са јагњетом у зубима (бр. 5).
Високи Дечани, XIV век. Цртеж Р. 1:10, Р. Петровић, 1985. године.



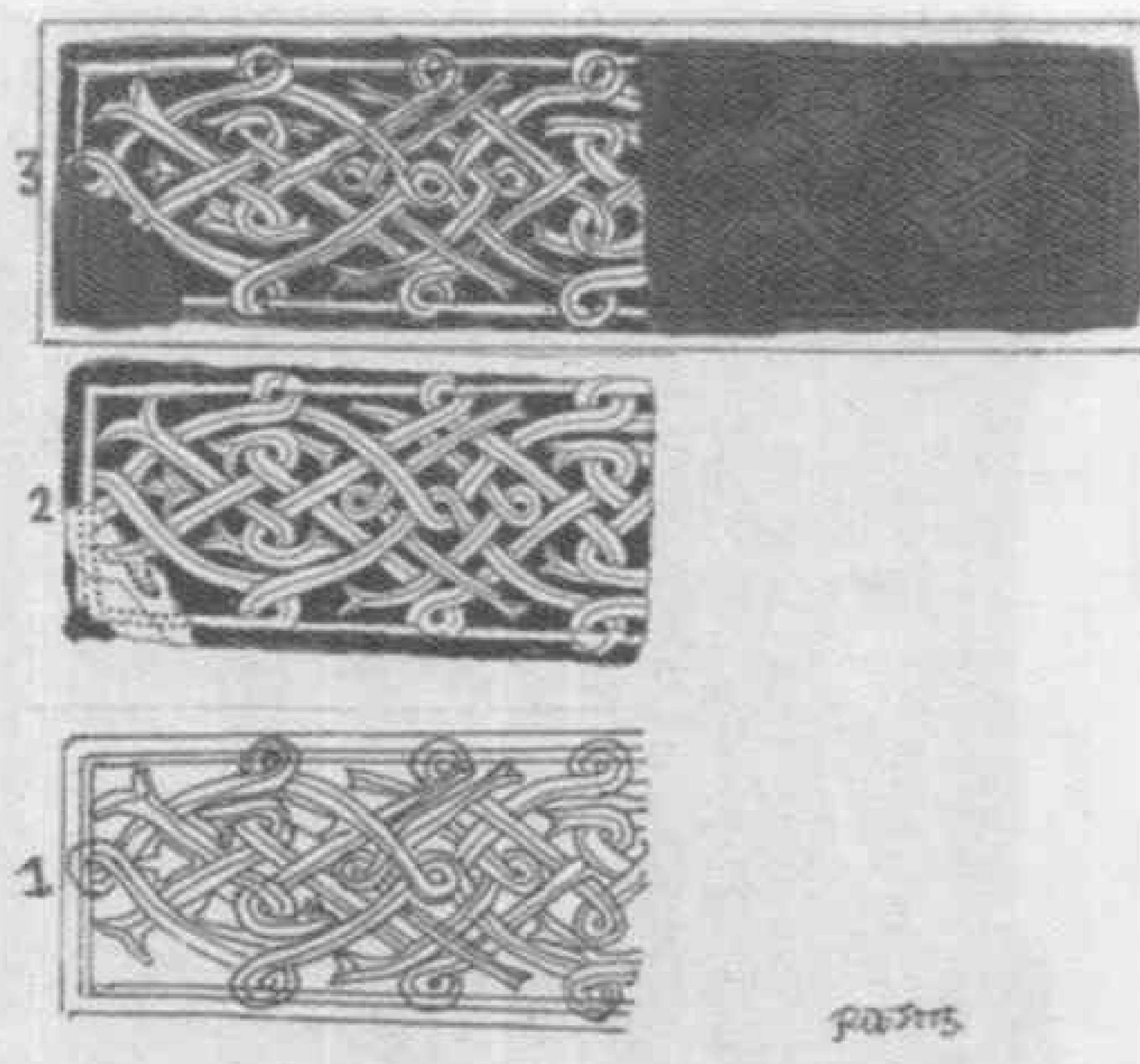
Црт. 4

Студеница, Богородичина црква, XII век. Источна трифора са конзолама и фигурама монаха св. Симеона Немање Немање и св. Саве. Графичка реконструкција уништених делова: Р. Петровић, 1985. године.



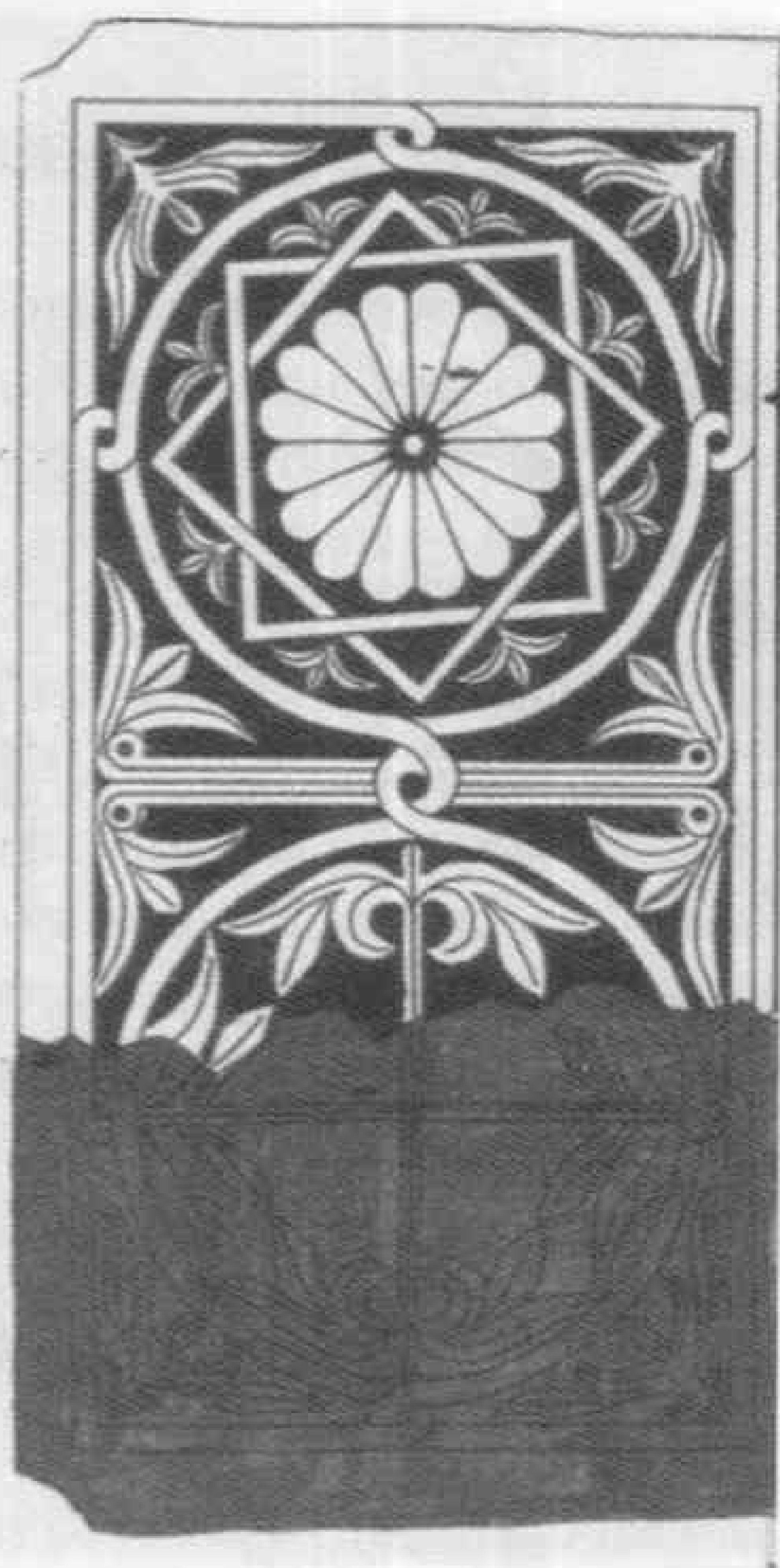
Црт. 5

Бањска, XIV век, рељефна оштећене сцене са змијом и биљном орнаментиком, (према: М. Шупут, сл. 17, Манастир Бањска). Могуће је да се првобитно налазила на северном делу допрозорника, источне трифоре. Графичка реконструкција: Р. Петровић, 2005. године.



Црт. 6

Бањска, XIV век. Број 1. Део стубића олтарске преграде, (према: М. Шупут, сл. 18, Манастир Бањска); Бр. 2 графичко затамњење удубљења рељефа у којима се налазило ниело, Р. Петровић. Бр. 3. Коначна графичка ревитализација стубића Олтарске преграде, Р. Петровић, 2005. године.



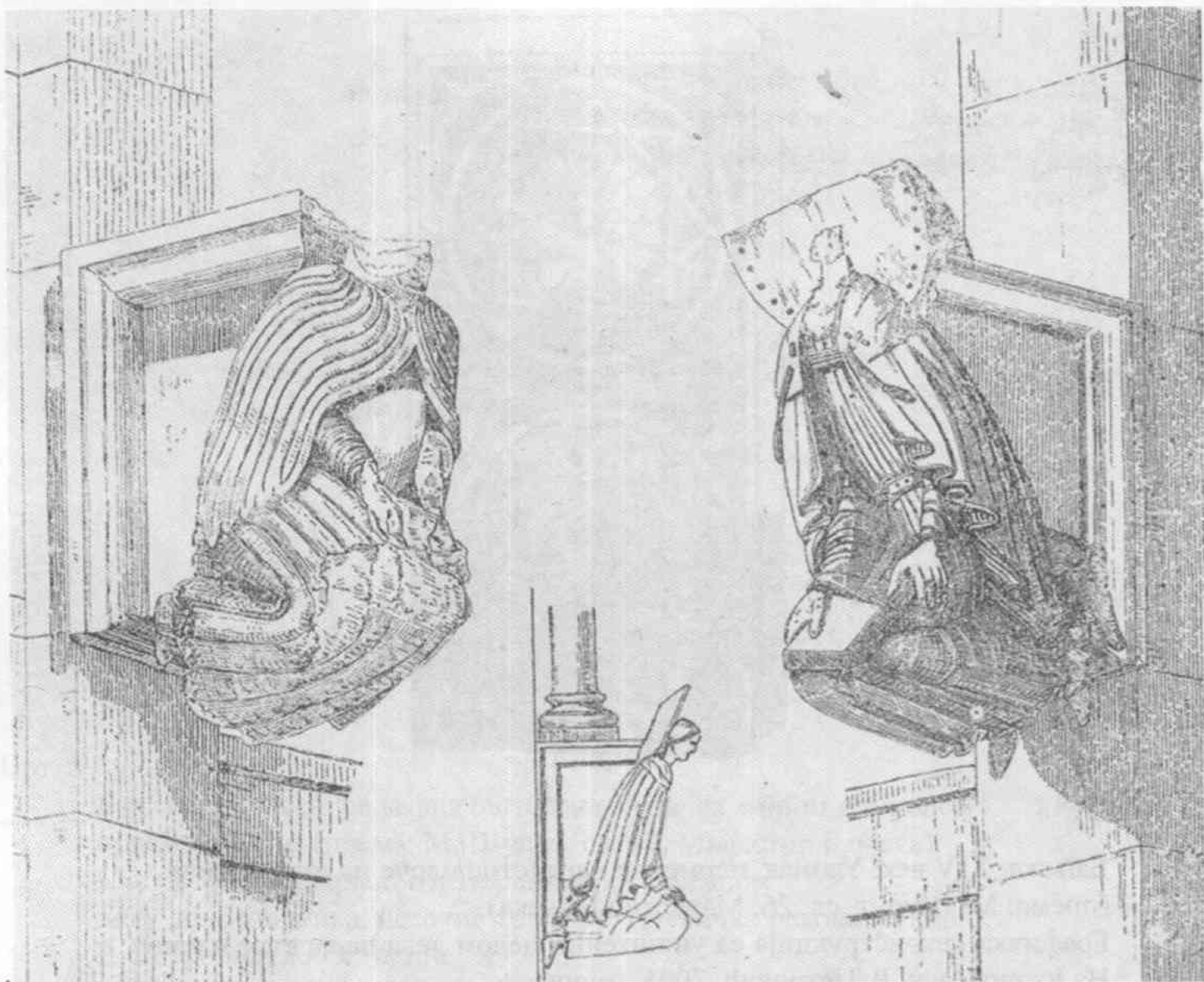
Црт. 7

Бањска, XIV век. Уломак мермерне парапетне плоче на иконостасу (према: М. Шупут, сл. 26, Манастир Бањска).
Графичка реконструкција са уништеним делом дела парапетне плоче На иконостасу, Р. Петровић, 2005. године.



Црт. 8

Хиландар, капител стубића, на олтарској трифори, XII век.



Црт. 9

Студеница, Богородичина црква, XII век. Источна трифора са Конзолама и фигура св. Симеона Немање и св. Саве. Цртеж М. Валтровића, 1880. године.

Елизабет Пилц (Упсала)

КРАЉ МИЛУТИН И ТРАДИЦИЈА ПАЛЕОЛОГА

На зидовима Богородичиног манастира Грачаница видимо ктиторску фреску са краљем Милутином, који у десници држи модел катедралне цркве, кога крунише анђео, а насупрот њему налази се четврта краљица, византијска принцеза Симонида, ћерка цара Андроника II и царице Ирене – Јоланде од Монферата, такође крунисане од анђела.

Ктиторски портрет налази се на јужном зиду засведеног улаза који води из унутрашње припрате (есонартекса) у главни брод цркве (наос). Краљевски пар одевен је по краљевској моди династије Палеолога, са лоросом (уском траком) који је украшен и претрпан великом количином драгог камења и сакосом – дивитисионом (примарном одећом у форми поткошуље), на коју су се потом ређале остале владарске регалије, као на пример лорос, украшен бисерима и драгим камењем, колиром – тавлионом (оковратником), украшеним драгим камењем и камелаукионом, круном династије Палеолога, у облику војничког шлема.

Две наведене фреске од фундаменталног су значаја за боље савремено разумевање царске власти, чланова царског дома византијског двора, као и земаља најближих Србима.

Иконографија Милутинове и Симонидине одеће заснива се на једном пасусу који се може наћи у делу византијског цара Константина VII Порфирогенита (913–959), у његовој веома ученој расправи под насловом "De Administrando Imperio"[1], у којој се за царску круну – камелаукион, у облику војничког шлема, каже да је био анђеоски поклон Константину I Великом (324–337), и да је она била ахеиропоиетос, круна која није начињена људским, већ божанским рукама. Какве су биле све могуће импликације овог анђеоског дара за владарску идеологију, свих оних владара који су постојали у срењем веку? То ће бити предмет нашег излагања у овом раду.

Српски краљ Стефан Урош II Милутин (1282–1321), члан династије Немањића, био је син краља Уроша I и брат краља Стефана Драгутина, са којим је заједнички владао до 1316. године. Био је један од најопаснијих противника византијске светске доминације крајем XIII века. Извршио је војну агресију на византијску територију, закорачивши на територију северне Македоније, освојивши један њен значајан део, и својим победама учинио од Србије јаку војну државу.

Пошто није могао војнички да му се супротстави, византијски цар Андроник II (1281–1328) је, у намери да са њим склопи мир, предложио Милутину једну од својих рођака за будућу супругу. У питању је била царева сестра Едокија, која је била удовица цара Јована II Комнина Трапезунтског, али она је то одбила. Цару је преостао само још један очајнички избор: да Милутину у Србију 1299. године пошаље своју петогодишњу ћерку малу принцезу Симониду. То је за Грке био невероватан шок, а Андроникова одлука је и међу српским племством наишла на не

1 Konstantin VII Porfirogenit, De administrando imperio 13, p. 66 sq, CFHB, ed G Moravcsik, Washington 1067; E Pilz, Kamelaukion et mitra. Vizantijske imperatorske i crkvene insignije, Acta universitatis Upsaliensis, Serija Figura n s 15, Uppsala 1077, p.28, E.Peterson, Das Buch von den Engeln, Stellung und Bedeuting der Heiligen Emgel im Kuktus, Leipzig 1935, p. 99.

мање неразумевање и отпор. Симонида, према Пахимеру[2], није имала ни шест година, а према Никефору Григори[3], имала је само пет година. Екуменски патријарх Јован Созопољски био је такође међу онима који се нису слагали са овом одлуком, тврдећи да је трећи Милутинов брак са ћерком бугарског цара Георгија I Тертера још увек законски важећи, а Симонида је сувише мала за удају. Али цар Андроник био је посебно забринут. Године 1299. отишао је у Солун заједно са дворском свитом која је позитивно гледала на ову врсту уније два двора. Пошто су међусобно замењени таоци, Срби су послали Грцима владарку и краљицу Тертеријеву ћерку Ану, а Грци, уз велику и богату пратњу, Србима послали Симониду. Милутинов четврти брак био је свечано прослављен и благословљен од архиепископа Макарија Охридског, у стању њеног тадашњег статуса детета, који се морао поштовати, с тим да брак не сме да се конзумира пре него што она достигне девојачку зрелост. Али три године касније, када је Симонида имала само осам година, Милутин је прекинуо забрану о конзумацији брака општећи с њом и, према хроничару Грегорију, тако тешко оштетио њену материцу да она никада више није могла да затрудни, нити да роди децу. Области које је Милутин мачем освојио остављене су му као мираз, а када је једном приликом отишао у посету у Солун код царског таста, они су међусобно разменили много скупоцених поклона. Симонидиним доласком у Србију отворио је врата византијској култури, чије је отелотворење био велики логотет Теодор Метохит (сл. бр. 3), који је због уговарања краљевског брака пет пута посетио Србију[4]. Милутин је свој брак са Симонидом и улогу царског зета искористио у својој државној пропаганди, врло вешто и са великим поносом. Метохит прича о догађајима у Србији и о својој амбасадорској мисији у делу под називом "Пресбеутикос"[5]. Једино се Милутинов унук цар Душан усудио на такав преседан, прогласивши се царем 1346. године и тако показао своју једнакост са василеусом из Константинопоља. То српско царство није било дугог века. Византијски цар, када је био у питању идеолошки аспект његове власти, сматрао се да је био у веома блиској вези, скоро сродничкој, са свим осталим западним владарима, у једном систему који се називао "заједничка владарска породица", где је византијски цар имао улогу оца, брата, а некада и сина, у односу на поједине владаре или зависно од њиховог односа према њему. Улога зета била је веома блиско сродство и за династију Немањића, и за

---

2 Geogrios Pachymeres, Istorijske relacije, IV, X, ed Elbert Failler, Paris, CFHB XXXIV/4, p. 307-308.

3 Nicephoros Gregoras, ed I Bekker, L Schopen, CSHB, Bonn 1829–1885, Nikephoros Gregoras, Rhomaische Geschihte, I, Vi, 9, p. 169, VII, 3, p. 189.

4 Autobiografija Metohita u homerskim stihovima publikovana od Treu, Programm des Viktoria-Gymnaisums in Potsdam 1895, p. 560 sq; Metohitova pisma sa Srpskog dvora upućena Nikeforu Himnosu, ed Sathas, Bibliotheca graeca 1, 1954, p.193. Constantin Jireček, Geschichte der Serben, I Gotha 1911, p. 330-353.

M. Laskaris, Vizantijske princeze u srednjovekovnoj Srbiji, Beograd 1926, p. 129-130. L. Mavromatis, Osnivanje srpskog carstva: kralj Milutin, Solun 1978. Za ovu referencu zahvaljujem profesoru dr Diether Reinsch, Freie Universitat, Berlin. Helena Konstantidini-Bibiku, Yolanda od Monferatija, vizantijska carica, Savremeni helenizam, II serija, vol. IV, 1950, p. 425-442. Jolansa je imala samo 11 godina kada je postala carica na vizantijskom dvoru. Šarl Dihel, Vizantijske figure, Paris 1906, p.

5 Mavromatis, op. Cit, p. 89-119.

моћну војничку силу, каква је била средњовековна Србија.

У свом владању на српском престолу краљ Милутин имао је проблем да одбрани легитимност наслеђа свог трона од братовљевих претензија, као и од претензија свог рођеног сина Стефана Уроша III, потоњег Дечанског, кога је делимично ослепио.

Милутин је веома амбициозно приступио грађевинским подухватима у црквеној архитектури у Србији, Грчкој, Јерусалиму и Константинопољу. Да би што боље ојачао свој владарски статус, он је истакао своја наследна права и права своје породице, а не свог брата, који је на то имао већа законска права. Као веома успешно и ефикасно средство у својој наследној политици, Милутинов лик је са великом сличношћу представљен у фрескодекорацији на бројним фрескама, а и портрети га веома добро осветљавају, стварајући, на тај начин, особит манир. Ликовно је по први пут представљен у Сопоћанима 1260. године, још као дете, у стојећем ставу, иза свог оца, у композицији која је представљала смрт његове бабе Венецијанке Ане Дандоло. Такође у Сопоћанима, у ктиторској композицији насликаној 1270. године, Милутин је представљен са оцем Урошем. Тако се добро може пратити развој његовог физичког лика, од доба детета до мушке зрелости, на фресци у цркви Св. Ахилија у Ариљу, где је представљен са братом Драгутином и његовом женом Катарином (сл. 4), а доцније, после више од 30 година, 1309. године, поново га видимо у Богородици Љевишкој у Призрену, у краљевој цркви у Студеници, око 1314. године, где је Милутин представљен као ктитор са моделом своје катедралне цркве у десној руци и ликом краљице Симониде, која је насликана како стоји насупрот њега. Његова представа у пуној фигури у Грачаници, датирана између 1318. и 1321. године, већ показује портрет човека у дубокој старости. Милутин је такође представљен и на генеалошком стаблу немањићке династије у Грачаници. На овој представи из Грачанице имао је већ 64 године, а Симонида тек 24. Симонида се, чини се, није осећала сасвим срећна у Србији. Када јој је умрла мајка, било јој је допуштено да отпутује у Константинопољ ради присуства мајчиној сахрани 1317. године. Том приликом покушала је да се замонаши, али јој је њен полубрат поцепао монашку одећу на најситније комадиће. Одмах ју је вратио у Србију, уплашен због могућих претњи од њеног мужа.

Милутин је представљен и као један од оснивача манастира на Хиландару, на Светој гори, на фресци изнад његовог гроба, у цркви Католикон (сл. 8). У цркви Св. Димитрија у Пећи видимо Милутина како председава Црквеним сабором заједно са Стефаном Немањом, већ као монахом св. Симеоном.

Судећи по Данилу II, краљ Милутин владао је већим делом српске државе. Данило II је некадашњи игуман светогорског манастира, касније архиепископ Србије, који је написао и краљеву биографију, у којој за Милутина каже да је био веома наочит човек, пријатељски расположен, храбар и вешт у тактичким надмудривањима са непријатељем, али да је ипак био вештији ратник него дипломата.

Две године после смрти краља Уроша краљ Драгутин, његов старији син, уступио је свој краљевски престо млађем брату Милутину, а Милутин се обавезао да ће после свог силаска са власти престо уступити Драгутиновом сину. Године 1300. избија рат међу браћом који се окончао тек 1314. године. Драгутин је проширио своје области према северу, поставши на тај начин вазал мађарског краља. За западњаке, Србија је представљала двоструку монархију, док је Константинопољ признавао само Милутина за српског краља. Своју прву жену, Гркињу из Солуна, Милутин је после кратког времена послао натраг оцу, севастократору Јовану. Милутинова друга жена била је Јелисавета Мађарска, сестра мађарског краља Владислава IV и сестра српске

краљице Катарине, жене краља Драгутина, и сестра Марије од Напуља. Јелисавета је још као дете постала монахиња једног манастира, који се налазио на Зечијем острву, а касније је живела на угарском двору код свога брата, и када је једном приликом посетила свога зета краља Драгутина, како нам Пахимер саопштава, она се сусрела са Милутином. Иако монахиња и његова свастика, Милутин ју је ипак завео и оженио се са њом. Никифор Григора казује да је због свог монашког завета и блиске сродности са Милутином Јелисавета наишла на отпор и неслагање у српским круговима, тако да је Милутин после кратког времена морао да се разведе од ове краљевске принцезе племенитог мађарског куманског порекла, али је ипак на двору задржао њену малу ћерку. Јелисавета је опет постала опатица истог манастира на Зечијем острву, удавши се поново после неколико година за једног племића из Бохемије, који је био скоро краљевског рода. А када је овај 1290. убијен, Јелисавета се поново вратила у свој манастир, а краљ Милутин се у међувремену, 1284. године, оженио и по трећи пут, и то Аном, ћерком бугарског цара Георгија I Тертера.

У Грачаници, Милутин је представљен како је крунисан круном западног порекла, иако га је Симонидина мајка, византијска царица Ирена од Монферата, опремила византијским царским инсигнијама[6] (по речима Грегоре: Lithois kai margarois polutelesi kekosmemenen), са веома скупоценим драгим камењем и бисерима, сличним онима које је имао цар Андроник, и са веома одабраним, многобројним деловима царске одеће, да би што боље украсио своју ћерку, као царицу. После веридбе саИрениним ћерком Симонидом, као знак подражавања моде византијског двора, Милутин је почео да се облачи врло раскошно. Ирена је, дарујући своју кћер и зета, желела да га, уз помоћ византијских инсигнија, прогласи деспотом – царском титулом која је увек била знак да њен носилац већ припада породици цара.

Imitatio Constantin (По узору на Константина)

Чувена "грчка школа архитектуре" из времена Милутинове владавине, како је то формулисао велики француски историчар уметности Габријел Мије[7], била је састављена од веома познатих сликара и уметника, међу којима су били Астрапа, Михајло и Еутихије. У Грачаници до сада није пронађен никакав натпис са њиховим именима, што је већ био случај у другим црквама, али та Мијеова "Грчка школа" највероватније је водила порекло пре из Солуна, него из Константинопоља. На истом зиду, али са његове друге стране, који се већ налази у наосу, а не на оној где се налази ктиторска композиција са владарским паром који крунише Исус Христ уз помоћ анђела, налази се слика Константина Великог и његове мајке Јелене. Ово је важна индиција да је краљ Милутин као владар желео да нагласи да подржава цара Константина I Великог (305–337) – imitatio constantini[8], првог хришћанског цара целе

6 V. Petković, Smrt kraljice Ane u Sopoćanima, Vizantijska umetnost kod Slovena, 1, 2, Paris 1930, p. 217-221, Vojislav Đurić, Sopoćani, Lajpcig 1967, p. 18-29.

7 Arhiepiskop Danilo, Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, prevod L. Mirkovića, Beograd 1935, Ljubomir Makismović, Gojko Subotić, Srbija između Vizantije i Zapada, XX međunarodni kongres vizantijskih studija, Praktis I, Plenarne sednice, Paris 2001, p. 241-250. Nikephoros Gregras, Rhmanische Geschichte, II.I, VIII, 5, p. 23-24.

8 Gregoras, I, vi, 9, p. 241-242, van Dieten p. 169.

екумене, равно апостолног 13. апостола и епископа који је испред Христа био задужен за све верске ствари на земљи – епископос *тон ектос*. Ова је жеља такође била наглашена и од стране архиепископа Данила II у његовом делу које се односи на живот краља Милутина. Он је на овај начин, по речима Александра Каждана, себе представљао и замишљао као Константина I Великог.

ЦАРСКЕ ПРЕТЕНЗИЈЕ

Милутинов ктиторски портрет у Грачаници представља га већ као старца, са наглашеном дугом белом брадом. Он је у фронталном ставу, према захтевима царске иконографије, како стоји на кармин црвеном јастуку, украшеном двоглавим орловима на постољу – supedaneum. У десници држи модел цркве која показује онај њен део где се налази спољашња припрата, која је грађевински била касније придодата цркви. А натпис који се налази на ореолу око његове главе написан је у поноситом и царском маниру: СТЕФАН УРОШ БОГУ ХРИСТУ ВЕРАН И БОЖИЈОМ МИЛОШЋУ КРАЉ САМОДРЖАЦ ЦЕЛЕ СРБИЈЕ И ОНОГ ПОМОРСКОГ ДЕЛА И КТИТОР.

Три круга налик сунцу, на стубном импосту прозора са два отвора, који се налази на западној страни наоса и који одваја део наоса од горњег галеријског дела хора, имају монограм са краљевим именом. Према Данилу II[9], манастир Грачаница била је епископско седиште. Најпознатији савремени пример за овакве црквене монограме јесте онај Теодора Метохита, министра иностраних послова византијског царства, у његовој гробној цркви у Кахрија џамији у Константинопољу, и монограми патријарха Нофона I у солунској цркви Светих апостола. Натпис око Симонидиног ореола говори само то да је она била српска краљица и ћерка византијског цара

9 Slobodan Ćurćić, Gračanica, University Park and London 1984, p. 12-30, Branislav Todić, Gračanica slikarstvo, Beograd 1988, pl. XVII, XVIII. Slobodan Ćurčić, Gračanica, istorija i arhitektura, Beograd 1979, s 37-42, pl. 24. David Talbot Rajs, Byzantische Malerei, die letze Phase, Frankfurt na Majni 1968, na naslovnoj korici portret Milutina iz Bogorodice Ljeviške, Prizren oko 1309. Svetozar Radojčić, Geschichte der Serbischen Kunst, Nerlin, 1969, p. 67-94, Gabrijel Mije, Grčka škola u vizantijskoj arhitekturi, Paris 1916, p. 150, pl. 74. H. Hallenslebene, Die Stifterbildnisse als mittelbare Quelle fur die Datierung der Malerrein in den Kirchen Konig Milutins, XII Međunarodni kongres vizantijskih studija, Ohrid 1961, Rezime saopštenja, p. 43 sq. PL Vokotopulos, Uloga konstantinopolske athitekture tokom srednjeg i kasnijeg vizantijskog perioda, XVI Međunarodni kongres Vizantologa, Akt 1, 2. Godišnji vizantološki zbornik, 31/2 Beč 1981, p. 551-573, Svetozar Radojčoć, Srpska umetnost u srednjem veku, Beograd 1982, p. 95, VJ. Đurić, Portreti na porti Studenice, Zbornik Svetozara Radojčića, Beograd 1969, p. 112. Vojislav Korać, Gračanica, Zbornik Svetozara Radojčića p. 153-154, "Dela zrelosti arhitekture kralja Milutina krajem njegove vladavine". Kao crkva upisanog krsta, Gračanica može da se poveže sa starijim modelima iz Konstantinopolja i Soluna zbog svojih složenih stubova koje nose centralnu kupolu". Richard Hamann – Mac Lean, Grundlegung zu einer Geschichte der mittealterlichen Monumentalmalerei in Serbien un makedonien, Giessen 1976, Vlad R. Petković, Srpsko slikarstvo srednjeg veka, Beograd 1930, Arilje, pl. 25 c, Studenica pl. 37 a, Gračanica pl. 44 a b , Vlad R. Petković, Manastir Studenica, Beograd 1924, pl. 71, Kašanin, Umetnost Jugoslavije, Beograd 1939, p. 24-28, pl. 39, Gabrijel Mije, Umetnost Jugoslavije, fasc. IV, Tanja Velmanš, Portret u umetnosti Paleologa, Umetnost i društvo Vizantije pod Paleolozima, Venecija 1971, p. 93-148.

Андроника Палеолога.

Византијска уметност започела је да утиче на монументално сликарство српске средњовековне државе још од времена византијске династије Комнина у XII веку.

Српски краљ Урош I покренуо је иницијативу подизања низа важних црквених грађевина са иконографским представама екуменских сабора који су били насликани на зидовима цркава, како би на тај начин пропагирали и ширили његово исправно схватање правоверја. Грачанички мајстори су највероватније дошли из Солуна и Константинопоља. У времену од 1204. до 1265. године у Константинопољу је постојало западно латинско међувлашће. Стога, Србија је постала веома привлачно место за веште уметнике, који су били жељни нових наруџбина. У том времену у Константинопољу су потпуно нестали и монументално сликарство и мајстори, али је и поред тога Цариград остао најбогатији и најважнији извор одакле је византијска уметност стизала у краљевину Србију. Византијска уметност била је у служби царства, још од римског времена из доба касне антике. Чувени историчар уметности Андре Грабар у свом делу "Улога цара у византијској уметности"[10] анализирао је различите иконографске предлошке који изражавају божанску и свету природу цара која је ту доведена у везу са Христом, царем свих царева. Од византијске праксе Милутин је позајмио пет баш таквих типова иконографских представа, као што је ктиторски портрет према положају Исуса Христа као онога који га успоставља у његову службу, изолованог стојећег суверена, групне портрете, родословно стабло и црквене саборе. И сви портрети одражавали су велику сличност са лицима која су портретисана, што је такође наслеђе из древних римских времена. Краљ је представљен како стоји лицем окренут посматрачу, у улози ктитора или онога који моли пред Христовим лицем. Постоје веома бројни византијски прототипови, из различитих историјских периода, којима би се, као могућем узору, могло приписати. Ми се овом приликом ограничавамо само на слику цара Андроника II (од слике бр. 12 до 14). То је представа цара Адроника и Христа дата на једној хрисовуљи из 1301. године, а која се налази у атинском Византијском музеју, под називом M S Grec 442 fol 175 в, а односи се на време између 1310. и 1354. године. У Пахимеровој хроници која се налази у баварској градској библиотеци у Минхену; и кодекс A S 55, fol 294 из библиотеке Естенсе у Модени, на коме је представљена једна друга особа с краја и цар Јован VI Кантакузен, (M S Grec 1242, fol 55 v) како председава црквеним сабором и fol 123 в, као монах Јоасаф.

Цар је разматран у улози светла целе васељене које непрекидно сија, и управо та рајска светлост царког пара осигурава срећу целокупне васељене, по речима византијског цара Порфирогенита (913–959): lampousin hoi despotai, chairetai ho cosmos, lampousin hai augoustai, chairetai ho cosmos[11]. Наслеђујући римску царску идеологију, византијски цар био је идентификован као владар Сунца, или пак и само Сунце, а царица као лик Месеца.

Царски портрет постављен је у центру целокупне царске уметности. Ови портрети су њихове царске службене представе и све њихове утврђене физичке

---

10 Smilja Marjanović-Dušanić, Nova Konstantinova i Srednjovekovna srpska hagiografija, XX međunarodni kongres vizantijskih studija, Paris 2001, Praktis III, Slobodna saopštenja, p. 254.

11 Arhiepiskop Danilo i dr. Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, ed Đ. Daničić, Zagreb 1866, p. 138, Slobodan Ćurćić, Gračanica, p. 14-15.

карактеристике. Оне су ту да што боље и тачније одсликају царску моћ која је ту представљена. Постављени су на сигурна и прецизно дефинисана места, опремљени царским инсигнијама и у законској служби у односу на све очевице. Били су називани Sacra laurata, sacer vultus, divinus vultus, basilikai eikones. Ове царске слике посматране су као суштa светлост и као сам физички лик цара. Култ се развио управо око тих владарских, скоро светачких ликова. Кандила за кађење била су доношена испред њиховог лика, метанисало се, падањем ничице на под, пред њима, а њихови ликови били су ношени у службеним процесијама када је цар због рата био одсутан. А када је нови цар први пут био уздигнут на трон, народ је долазио из најудаљенијих делова царства да би одао дужно поштовање његовом лику, или пак да одбије да то учини.

Много различитих врста службеног одавања почасти било је коришћено и на српском краљевском двору, да би се могао манифестовати његов законски легитимитет , као суверена потчињеног њему и његовом потомству.

НЕ ЕК THEOU BASILEA (КРАЉЕВСТВО ОД БОГА ДАТО)

Византијско царство било је засновано на идеолошком концепту, који у суштини значи да је цар био изабран и да је његов задатак био да влада хришћанским екуменом (целокупним хришћанским светом), ORBIS TERRARUM, још од времена Константина I Великог (324–337), који је наследио идеју о његовој светској доминацији из древних времена Римског царства. Византијски ромејски цар, у Христу верни цар и самодржац, био је у светској хијерархији највиши и једини цар, а сви други владари били су у сродству с њим, у једном систему међузависности. Српски краљ, наглашавајући свој државни посао и положај, проширио је своје надлежности, истичући да је српски самодржац. Ову титулу је у Србију увео већ Стефан Првовенчани, који се у одређеним периодима своје власти надао да ће уз латинску помоћ освојити царску престоницу на Босфору. Mistikos eikonizein – мистично третирана и приказана и верски означена царска власт, требало је да послужи сврси да свакоме буде јасно каква је царева улога и његова надземаљска позиција Христове слике и Божијег заменика на земљи, награђеног свим божанским карактеристикама, крунисаног и потврђеног у својој служби, од сопственог народа, којим је владао.

Цареви су по сопственим речима били – himeteron kratos, hiloshristoi, theprobletoi euergetai, ek Theou katalampetai alethos kai ouk ex anthropon[12], моћни и христољубиви цареви, добротвори од Бога, просветљавајућа божанска истина и засигурно нељудска бића.

Византијски цар био је Theosteptos, од Бога крунисан, уздигнут изнад целокупног човечанства, у сферу где обитава божнство, и све што му је припадало, сматрало се светим. Византијски цар је En CHRISTO TO PISTOS BASILEUS – у Христу верни цар. Он је BASILEUS EN CHRISTO BASILEI, EN AUTO TO THEO – побожни цар у вечности Христа Бога. А његова власт је EN THEOS VASILEIA – божанско царство и оружје које је он користио било је божанског порекла, EN THEA HOPLA. Он је пао из божанске сфере као PROBLEMA TRIADOS, заштићен од

---

12 Andre Grabar, Car u vizantijskoj umetnosti, Paris 1936, p. 4-30, P E Schramm; Herrschaftszeichen und Statssymbolikm Scgriften der Monumenta Germaniae Historica, I-IV, Studgart 1954-56.

Тројице, и постао је везан за божанску промисао, зато што је и он сам EN THEOS – онај који је у Бога укључен, тако да и све његове делатности постају божанска промисао, а његова владавина јесте владавина у заједништву са Богом, Sym Basilia. Ова светост византијског цара није била створена од времена хришћанске владавине и религије. Своје порекло она води још из доба римске антике. Цар Константин I Велики забранио је својим поданицима да га сматрају и представљају на монетама као Divus – син Божији, али након његове смрти ова је титула поново успостављена.

У поређењу са епископом, цар је био HAGIOS (свети), јер је он миропомазан TO CHRISMATI, али епископ је такође примио CHEROTONIA. Ипак, само је цар био једини CHRISTOS KYRIOU TO MYRO (лично од Христа миром помазани), а епископ је био само TO PNEUMATI. Царева личност је света , као и његово деловање на земљи, поједини делови његовог тела, сва његова имовина, и зато су га његови достојанственици и поданици називали DIVUS, HAGIOS, HIEROS, THEIOS. Он је такође био називан и EUSEBES – побожним.

Цар је заступник Господа Бога. Бог га је изабрао да влада службеним поретком на земљи – микрокосмосом, и да доведе православну цркву до њеног тријумфа. Бог је увек ту да цару у свему пружа помоћ. Цар је предмет култа зато што живи у самоограниченој сфери, далеко од људи. Царске церемоније имале су свети литургијски карактер. Царска палата замишљена је да буде божији храм, Theion Palation. У царевом присуству захтевана је апсолутна тишина, а цара нико није смео да дотакне голим рукама. Руке су увек морале бити покривене неком тканином. Овај ритуал – manus velatae,[13] био је уведен из Сасанидске империје. У царској просторији, где се налазио престо, глава онога који је владао космосом морала је увек бити уоквирена балдахином. Приликом својих аудијенција он је био представљан као жива божија слика. Народ га је поздрављао простирући се по поду целим телом и клечећи на коленима. Процесије су пратили достојанственици носећи упаљено светло и бакље, са кандилима испред његовог лица.

Он је сматран и свештеником и краљем, јер је његова власт (империјум) и његова светост (sacertodotium) на тај начин била је спојена још од времена римске антике. Он је поздрављан као нови Мојсије и нови Давид. Његове функције у божанској литургији давале су му свештенички ранг, допуштајући му да упали кандило са олтара. Он је, налик Константину Великом, називан Episcopos ton ektos isa apostolos, једнаким апостолима и тринаесетим апостолом.

У часу Божићног понедељка народ би почео да пева литургију о царевини у тренутку када се цар враћао после вечерња из цркве Св. апостола у Константинопољу: "CHAIROIS, KRATAIOTATE AUTOKRATOR,CHARA TES OIKOUMENES, TOU THEOU HO THERAPON, ROMAION EUTYCHIA, AGGALIASIS, BENETON, EUPHROSYE KAI KOSMIOTES,SE HE THEOTES EPI CHRONUS HEKATON AXIOSE TEN HEAUTOU DIEPEIN POLITEIAN".[14]

РАДОСТИ НАША, НАЈМОЋНИЈИ ЦАРЕ, радости васељене, слуго божји, срећо Ромеја, небески украсу, наша срећо и врлино, нека достојно владаш још сто

13 Konstantin VII Porfirogenit, De ceremonisas, II, 74 (65), ed Albert Bogt, Paris 1967, p. 103, Grabar, op. Cit. P. 104.

14 De ceremonisas, II, 78 (69), p. 130-131, Otto Treutinger, Die ostromische Jaiser. Und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im Hofischen Zeremoniell, Vom ostromischen Staats – und Reichsgedanken, Darmštadt 1956, passim.

година. Царева божанска царевина припадала је Богу, а царева дужност била је да је одржава. Цар је био божанска краљевина, предмет божанске љубави и божански избор.

Христ га је коначно нашао у свом васкрсењу, обнављајући га у сваком тренутку, живећи у свом краљевству као стална присутност и страшна снага која доноси мир. Царство представља место где влада Бог победоносац, налик цркви. Његово полагање права на славу и вредност налази се у чињеници да у њему стално обитава божанска присутност и благодет. Христ је почетак и крај царства и његова историја не почиње са царем Константином Великим 330. године, када га је он основао, већ са Христом и његовом вољом, на крају времена, и стога се Византијско царство потпуно трансформисало од светског, лаичког царства, у божанску царевину хришћанских душа, испуњену божанском благодети. Исус Христ њен је оснивач и онај који стоји изнад свега што се ту дешава, то је његова лична царевина, присутни народ – његов народ и зато су Византинци све време своје историје призивали његову помоћ и у цркви и у царској палати, у својим процесима и тријумфима, на царским прославама и на хиподрому. Византијско цартсво на земљи је "Corpus politikum mistikum" и његово везивање за Христа исто је што и везивање хришћанске цркве за њега.

Због наведена два кључна фактора хришћанства и римске империјалне свести који су зачети Константином Великим 330. године, византијска држава полагала је право на глобалну светску доминацију, која је била зачета у граду Константина Великог, уз његову помоћ као оснивача. Цар је господар и учитељ екумене, управитељ, целога света на коме људи живе. Правна претпоставка да су све остале самосталне државе биле само Ромејске провинције, а њихови владари у положају зависности у односу на византијског цара, увек је истицана у царским церемонијама и приликом клицања[15] његовог имена. Његова супериорност у односу на остале владаре стално је била наглашавана и на хиподрому. Цар је био на врху лествице свих осталих владара, он је увек и на сваком месту победник, Victor omnium gentium. Тај царски тријумфални симболизам био је изражаван клицањем приликом сваког празника, као и приликом царског крунисања, инвеституре царског уздизања у царску службу и потенцију и, изнад свега, приликом царских игара на хиподрому, и у војним победоносним тријумфима. Царска недокучива тајанственост учинила је од византијског цара да постане онај који вечно побеђује, уз помоћ своје храбрости и човекољубља.

Уз помоћ побожности као свог оружја – Eusebeia, цар влада целим светом, човекољубљем (Philantropia), које је основна врлина његове владарске активности. Благост и човекољубље јесу његове суштинске карактеристике. Овакве особине цара доприносиле су да и државни затвореници буду много боље третирани, као и да играју одређену улогу у дворским церемонијама. Они су понекад присуствовали црквеним и народним прославама, а допуштано им је, такође, да учествују у хиподромским играма. Били су чак позивани да седе за царском софром, равноправно са страним дипломатама. "TOU Kosmou gar eusebeia desposete holos, eis philagathon kratos hymon, despotai[16]". Ти, царе, владаш над целим светом својом побожношћу и

15 Amdreas Alfoldi, Die monarchische Reprasentation im romischen Kaiserreiche, Darmštat 1980, p. 33 sq

16 De ceremoniis, I, 5, p-43, Treitinger, op. Cit, p. 158-160.

моћима свога човекољубља, као својим најважнијим особинама, а изнад свега, Ти владаш као велики добротвор, euergetes – над својим поданицима. И тако је он – наш цар – извор свег нашег богатства, части и поштења. Сиромашни и сирочићи уживали су посебну царску бригу и заштиту. Ова идеја византијске царске власти могла је бити стално остваривана само у миру државе, јер је цар био називан оним који је доносио тај мир. Та титула доносица мира била је античка концепција везана за цара који, уз помоћ своје владавине, ствара мир и зато сваки поданик сматра својом дужношћу да стално исказује своју љубав према цару, а ако то не чини, био је сматран издајником и Јудом. Приликом своје царске посете (adventus) појединим покрајимама царства (темама), цар се својим поданицима обраћао следећим речима: "Pos echete paidia mou, pos echousin hai gynaikes hymon, hai nymphai mou, kai ta paidia?"[17] Како сте, децо моја, како сте, жене, невесте моје и ситна чељади?

У свим идејама вођења државне власти цара и његове царевине, важну улогу имала је римска античка идеја о спасењу, која се сачувала у употреби све до времена Константина I Великог. На натписима његових монета улога цара Константина наглашава се као "Felicim temporum reparatio" (онај који је обновитељ времена), када је царством владала срећа, и ова улога цара сачувала се преко 1000 година током постојања византијског царства. Ова је симболика посебно била важна када се цар враћао у престоницу приликом тзв. царског adventusa и био сачекиван од делегације сенатора са упаљеним свећама и запаљеним тамјаном у кадионицама. Сачекивали су га са свим почастима тријумфатора и клицањем веселих поздрава, којима није било краја. За све њих то је било: "Ten eorten to kosmo", свечаност која је била слична светковини целокупне васељене.

Када анђели у име Христа приносе царску круну краљу Милутину и краљици Симониди – то постаје не само вид литургијске праксе већ у овом случају добија и државно значење и карактер. И као потврда овога, гласно су клицали: "Kyrie sozon tous ek sou estemmenous?"[18]

У хијерархији анђела, серафими су били задужени да певају песму захвалницу нашем господу Исусу Христу. Та анђеоска захвалница имала је и свој музички аспект у сцени наведене божанске службене инвеституре, као вид анђеоске објаве: "Hosanna in excelsis benedictus qui venit in nomine Domini". Ту анђели певају о причешћу које се дешава на рајским небесима, на којима Сунце и Месец и све звезде и планете учествују, а као огледало и слика царског дворског причешћа на земљи.

И коначно, о томе ауторитативним речима сведочи и византијски цар Константин VII Порфирогенит (913–959): "Hyph tou basileon kratos hrytmo kai taxei pheromenon, eikonizoimen ton demiourgon ten peri tode to pan harmonian kai kinesin, kathoroto de kai tais hypochaeira semnoprepesteron, kai dia touto hedyteron te kai thaumastoteron".[19] Моћ цара разлила се својим божанским редом и мером узрокујући талас хармоније који је лично сам стваралац света подарио целокупној васељени и на тај начин цар се појавио на земљи и својим поданицима на много величанственији, а у исти час, и на допадљивији и дивотнији начин.

У овом случају, владарски пар био је значајно оснажен својим војничким победама пред лицем божијим, јер су ромејски суверени били владари које је волела

---

17 Vidi napomenu 22 i 23.

18 Konstantin Porfirogenit, De Ceremoniis II, 78 (69) p. 130.

19 Konstantin Porfirogenit, De thematibus, p.123, ed John Haldon, CFHB XXVIII, Beč 1990.

цела васељена. "Hoi ektheu kartoiomenou tais nikais, kosmopothetoi ton Romaion"[20]. Цар је такође називан и стубом и ослонцем целе васељене у овој космичкој визији и представи "Kosmosistaton basileon".[21]

Јер, само због њих, васељену испуњава неизрецива радост, "chara anaklaleton epedemesen to kosmo".[22]

У дворској позоришној сакралности владарски портрет имао је посебно важан и привилегован статус.

---

20 De ceremoniis, I, p. 42.

21 De ceremoniis, I, p. 2.

22 De Ceremoniis II, 61 (52), p. 71.

Elizabet Piltz

KING MILUTIN AND THE PALEOLOGAN TRADITION

On the walls of the monastery church the Dormition of Our Lady in Gracanica we see a ktitor fresco of kral Milutin holding a model of the cathedral in his right hand, crowned by an angel and opposite to him his fourth queen, the Byzantine princess Simonis, daughter of emperor Andronikos II and empress Irene - Yolande of Montferrat - also crowned by an angel. This donor portrait is placed on the wall of the arched passage leading from the esonarthex into the naos. The royal couple is dressed in Byzantine Paleologue attire, Milutin in heavily studded loros and sakkos with pearls and precious stones, jewel collar and kamelaukion, the helmetlike Paleologue crown. These pictures are fundamental for our understanding of imperial and princely power in Byzantium and its nearest neighbouring countries. Their iconography is based on a passage found in Constantine VII Porphyrogennetos treaty *De administrando imperio*, where the helmetlike imperial crown kamelaukion is described and claimed to be a gift of an angel to Constantine the Great, an *acheiropoietos*, a crown not made by human hands. What are the implications of this donation for the ideology of power for a medieval ruler? That is the subject of our exposition. Kral Milutin had problems to defend his legitimacy to the throne to his brother Dragutin and his suspicions against his own son made him cruelly blind Stephan Uros III though perhaps not copmpletely. He launched a vast program of building activities in architecture on a large scale both in Serbia, in Greece, in Jerusalem and in Constantinople. The way he manifests himself in royal portraits was an efficient means to proclaim legitimacy.

Milutin is represented in a number of frescoes in a very illuminating and portraitlike fashion. Already as a child he is represented in Sopocani first in the 1260-ies standing behind his father Uros I on the scene of the death-bed of Queen Anne Dandolo and also on the ktitor fresco of his father painted in the 1270-ies. We can follow his physical development from the sumptuous vivid fresco in Saint Achilleios in Arilje together with his brother Dragutin and the kralaina Catherine over Bogorodica Ljeviska in Prizren in 1309 to Kraljeva Crkva in Studenica about 1314, where Milutin is also represented as ktitor with the model of the cathedral in his right hand and to his side stands queen Simonis. His figure in Gracanica from 1318-1321 shows an older type of portrait. He is also represented in the genealogical tree of the Nemanjid dynsty in Gracanica. Milutin is represented as the founder of the Chilandar monastery on Mount Athos in a fresco above his tomb in the Katholikon. In Saint Demetrius in Pec we see Milutin presiding over a church council together with Stephan Nemanja as the monk Saint Simeon.

Milutin was crowned with a Western crown, but empress Irene of Montferrat provided him with Byzantine imperial insignia, in Gregoras words with costly stones and pearls, like the emperor Andronikos and numerous imperial garments in order to adorn her daughter as an empress. This luxury Milutin used to wear after his engagement to her daughter Simonis in imitation of the Byzantine court. Irene wanted to proclaim him as a despot.

The famous Milutin school in architecture or "l'école grecque" as Millet has denoted it is represented by known artists as Astrapas, Michael and Eutychios. In Gracanica there are no inscriptions found until now, but this school emanated most likely from Thessaloniki. Aside from the ktitor fresco with the princely couple crowned by Christ through an angel we find in the naos the representation of Constantine the Great and his mother Helen. This is an important indication of the kral's wish to emphasize his *imitatio*

Constantini as a ruler, the first emperor of the Christian oikumene, the isapostolos, the thirteenth apostle and episkopos ton ektos, bishop in external matters. This wish is also emphasized by archbiskop Danilo II in his vita of kral Milutin. He thus regarded himself as a *Constantine imaginaire* in the words of Aleksander Kazhdan.

The donor portrait of Milutin in Gracanica shows imperial allusions. He is represented frontally according to the imperial iconography and stands on a crimson cushion decorated with double-headed eagles as a suppedium. In his right hand he holds a model of the church which shows that the exonartex was a later addition. His inscription organized in two parts around his head is very proud and imperial: *Stephan Uros faithful to Christ God by mercy of God Autocrator of all Serbian lands and of the maritime lands and the donor.* The inscription on Simonis image says only that she is kralaina and the daughter of Andronikos Paleologos.

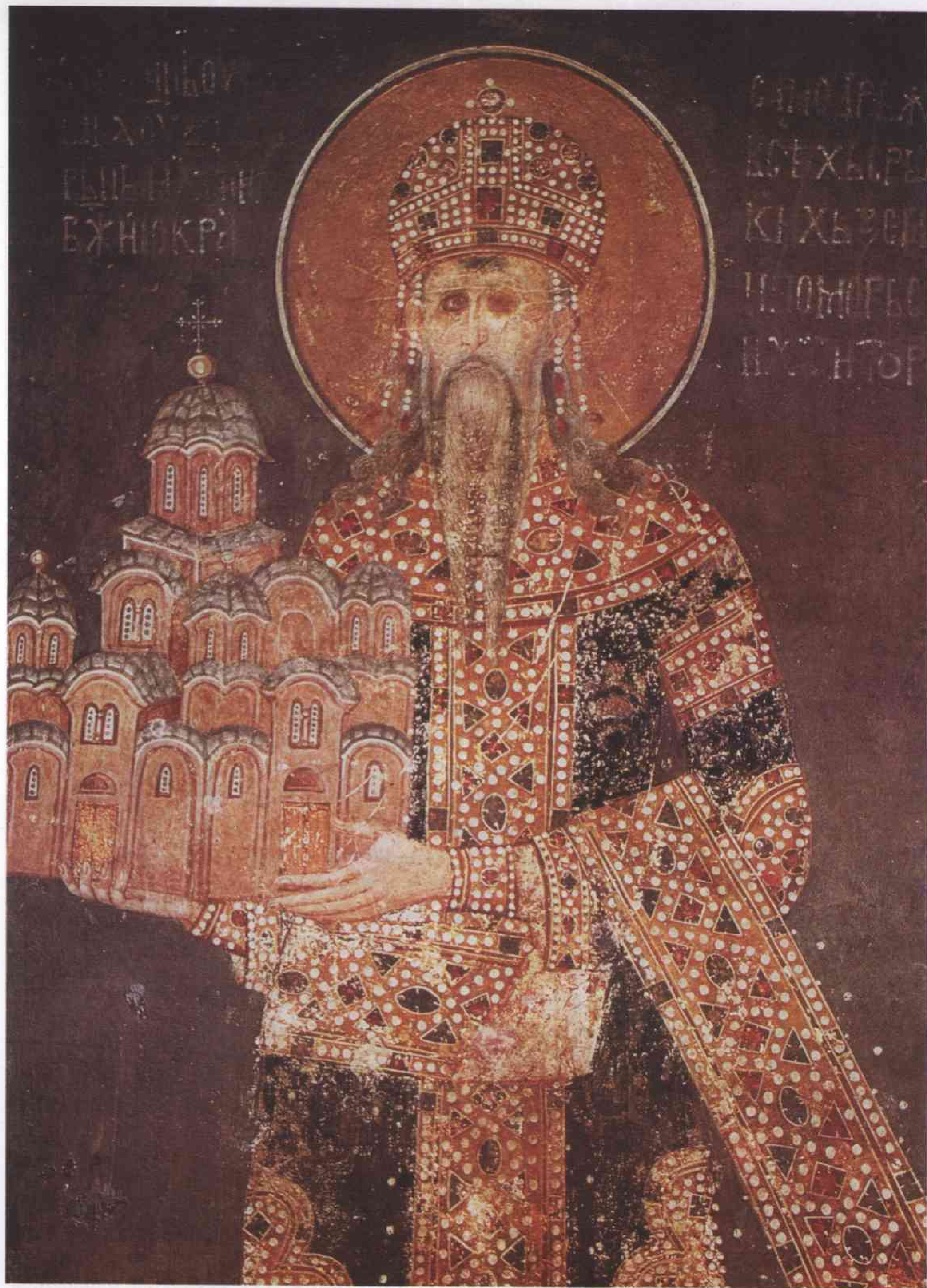
The Byzantine art had influenced the monumental painting in Sebia since the Comnene times. Kral Uros I had initiated a number of important church building with representations of the church councils on the walls to propagate his correct orthodoxy. Masters came from Thessaloniki and Constantinople. During the Latin interregnum in Constantinople Serbia welcomed skillful artists who were seeking commissions. This is the reason that since almost all the monumental paintings in Constantinople from this time have gone lost we have such a rich and important source of Byzantine art in Serbia.

The Byzantine art stood in the service of the monarchy since ancient Roman times. André Grabar has in his work L´empereur dans l´art byzantin analyzed the different iconographical schemes expressing the divinity and sacredness of the emperor, represented in relation to Christ, the panbasileus. Five types of iconographical representations have been borrowed from Byzantium by Milutin, the donor portrait to Our Lord in relation to the investiture, the lonely standing sovereign, the group portrait, the genealogical tree and the church council. The basileus is considered to be the light of the universe, illustrious, and the luminosity of the imperial couple assures the joy of the universe in Constantine Porphyrogennetos words. In succession of the Roman imperial ideology the emperor is recognized as the Heliossovereign, the sun, and the empress as the moon.

The imperial portrait is placed in the center of all imperial art. These portraits that are official and fix the physical traits of the emperor try to characterize the imperial power that he represents. The Byzantine empire was based on an ideological conception that the emperor was chosen by God and had the task of ruling the Christian oikoumene, since the time of Constantine the Great. The Byzantine basileus ton Rhomaion was the sole emperor to whom all other sovereigns were related in a system of dependence. The Serbian kral emphasized this state of affairs by propagating himself as the Serbian autokrator, a title already introduced by Stephan the First crowned for Serbia. The *mystikos eikonizein* of the imperial ritual served the purpose to make clear to everybody the emperor´s superworldly position as Christ´s image and God´s vicar on earth, awarded divine characteristics by the coronation and the acclamation of the people.

When the angels transmit the imperial crown from Christ to kral Milutin and kralaina Simonis it is a liturgical action with political significance. The acclamations sound: *Kyrie, sôzon tous ek sou estemmenous.* In the angelic hierarchy the seraphim are singing the praise of Our Lord. There is a strong musical aspect of this investiture scene as the angels announce *Hosanna in excelsis, benedictus qui venit in nomine Domini.* The angels sing in the heavenly liturgy, in which the sun and the moon and all the stars and planets participate as a counterpart of the earthly imperial liturgy.

In the sacred theatre of Byzantium the portrait of the sovereign has a very privileged status.



Краљ Милутин, манастир Грачаница, XIV век



Краљица Симонида, манастир Грачаница, XIV век

Бранислав Тодић (Београд)

БАЊСКО ЗЛАТО – ПОСЛЕДЊИ ОСТАЦИ ФРЕСАКА У ЦРКВИ СВЕТОГ СТЕФАНА У БАЊСКОЈ

Пошто је изградња Бањске трајала од 1313. до 1316. године, са великом извесношћу може се узети да је црква била украшена фрескама после 1317, а пре смрти ктитора краља Милутина у октобру 1321. године. Да се то није десило раније, сведочи и хрисовуља издата Бањској пре смрти краља Драгутина (12. марта 1316), у којој се говори само о зидању, а не и о осликавању цркве.[1]

Нема сумње да је краљ Милутин, највећи ктитор међу Немањићима, "ненасити зидатељ божаствених цркава, и не само зидатељ но и палих обновитељ",[2] највише пажње посветио задужбини коју је наменио за свој вечни починак. Временом силно пострадала, данас Бањска једва дозвољава да је замислимо у њеној првобитној лепоти и да је видимо очима архиепископа Данила II, многозаслужног за њено подизање и украшавање, који је опис изградње Бањске овако завршио: **и тако оубо сьврьши се и оукраси се сь светыи храмь, не тькмо монастирь и ѥдиноу црьковь, нь и вьсь дворь монастирьскыи испльни и оукраси, ѥже решти полаты царьскыѥ поставль и трапеꙁарию и ина прочаꙗ, си вьса сьвршивь и оукрасивь и испльнивь, и почьте вьсакыимь довольствомь и правьдами црьковьныими, ꙗкоже видимо ѥсть и до нынꙗ, и вьсѣмь ꙁрештиимь глаголати: блаженьѥси, благочьстивыи и христолюбивыи кралю, ꙗко обрѣте себѣ мѣсто покоино, и паметь твоꙗ вь родь и родь.**[3] Данилов ученик, који је допунио и завршио житије краља Милутина, проширио је овај опис Бањске: описао је гроб на којем су се две и по године после полагања краљевог тела почела јављати многа и различна чудна знамења, вађење његових моштију из земље и полагање у кивот пред Христовом иконом до олтарских двери, а затим је испричао о Симонидиним даривањима новог краљевог гроба златним кандилом и прекрасним покровом.[4] Чак и да ништа није остало од Бањске, ове речи архиепископа Данила II и његовог ученика могле би, бар донекле, да нам дочарају некадашњи сјај и величину манастира, гроб ктиторов и изглед његовог кивота с моштима пред иконостасом.

Ретка и утолико драгоценија каснија сведочанства очевидаца само су потврђивала и проширивала слику овог славног и великог манастира. У Бањској је у другој половини XIV века једно време живео као монах будући српски патријарх

---

1 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА IV (1890) 2; Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских* (превео Л. Мирковић), Београд 1935, 114.

2 Архиепископ Данило, *Животи*, 80.

3 *Животи краљева и архиепископа српских*, написао Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 151. Л. Мирковић овако преводи ово место: « И тако се сврши и украси овај свети храм, не само манастир и једина црква, но и цео двор манастирски испуни и украси, тј. палате царске поставивши и трпезарију и друго остало; овај све свршивши и украсивши и испунивши, и одликова сваким довољством и правдама црквеним, као што се види и до сада, и сви који гледају говоре: Блажен си, благочастиви и христољубиви краљу, јер нађе себи мирно место, и спомен твој (биће) у род и род», Архиепископ Данило, *Животи*, 114.

4 Архиепископ Данило, *Животи*, 120–121.

Данило III (1390/1391–1399/1400) и боравак у гробној задужбини краља Милутина оставио је на њега неизбрисив утисак, па је пред крај живота патријарх написао, очигледно за Бањску, Службу и Слово светом краљу.[5] Док у Служби говори доста уопштено, поетским сликама и изразима, о гробници и цркви (она је "частан храм" који блиста, и "црква светла и преукрашена као рај божаствени види се"),[6] Данило III је у Слову о краљу Милутину много одређенији, и из његовог састава јасно проговара очевидац који је Бањску дуго гледао и добро запамтио спољни изглед цркве и њен унутрашњи сјај: **ноүжда же привлачить, ѡбаче еже о ѡбитѣли его с(ве)тѣи, идеже с(в)етые мощи его лежеть, ѡт сих чести въспомѣноүти. сътвори же лавроү въ име прьвом(оү)ч(е)ника и архїдїакона стефана, въ мѣстѣ прѣизѣщнним(ь) и оүдобреннимь, еже и тоү истичющихь ради и изьѡбилнїихь вроүщїих(ь) вѡдь именова се бан᾿скаа. и кто изречеть или исповѣсть таковые обитѣли прѣкрасное и прѣдивное състроенїе. б(о)ж(ь)ствноую бо цр(ь)кѡвь прѣкрасныимь и различныимь мраморїемь оупьстри, златом᾿ же и сребрѡм(ь) бесчисльнѡмь б(о)ж(ь)ствные икѡны въѡбрази. не тъкмо икѡны, нъ и стѣны златомь оуѩсни. ѡ трапезѣ же и о прочїихь кклїахь и въсего коегожде чина въ пѡвѣсть прѣд(ь)ложим(ь), мнѡгым(ь) невѣрна възнепщоуют се. съ проста же рещи: нигдеже таковои красѡтѣ и свѣтлости стькмлкнїе ѡбрѣсти се мощно...**[7] Овакав опис Бањске, по тачним запажањима, лепим речима и закључку да се такав спој лепоте и светлости не може нигде наћи, остао је ненадмашен у нашој старој литератури.

Педесет година после патријарха Данила III, негде око средине XV столећа, непознати писац тзв. Карловачког родослова,[8] такође са лепим даром запажања и

---

5 О патријарху Данилу III и о овим његовим саставима вид. В. Ћоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века*, Глас СКА 136 (1929) 13–103; Ђ. Сп. Радојичић, *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*, Гласник Скопског научног друштва 21 (1940) 33–81; исти, *Стари српски књижевници*, Београд 1942, 45–78; М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, Диселдорф 1976, 127–134; Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 191–195.

6 В. Ћоровић, *Силуан и Данило*, 67, 81 (превод у: *Србљак*, III, Београд 1970, 79, 87, 115).

7 В. Ћоровић, *Силуан и Данило*, 64-65. У нашем преводу: «Потреба налаже да се бар нешто спомене о његовој светој обитељи, где леже његове свете мошти. Јер створи лавру у име првомученика и архиђакона Стефана у месту изврсном и украшеном, које се због изобилних изворских вода што ту истичу назива Бањска. И ко ће да искаже или похвали прекрасно и предивно устројство такве обитељи? Божаствену цркву прекрасним и различним мрамормојем ишара, а златом и сребром безбројне божаствене иконе наслика. Не само иконе, него и зидове златом озари. А о трпезарији и другим келијама и о саставу и красотама читавог манастира, ако појединачно будемо причали, многима ће изгледати невероватно. Зато просто треба рећи: нигде се такав спој лепоте и светлости не може наћи...».

8 Временом састављања основног дела Карловачког родослова бавили су се многи научници, вид. на пример В. Ћоровић, *Силуан и Данило*, 30–31; Ђ. Сп. Радојичић, *Доба постанка и развој старих српских родослова*, Историјски гласник 2 (1948) 21–36, посебно 29. Од нарочитог значаја за хронологију родослова јесу белешке у њему да су Душанови Свети арханђели близу разорења и да су мошти краља Милутина пренете у Софију, о томе вид. С. Новаковић,

исказа, издвојио је најлепша и најславнија дела свог доба, којима је прикључио и Бањску: **тѣм же и глаголют жителѥ страни тоѥ ꙗко приѕрѣнскѣ црькви патѡс и дечанскаа црькви и пекьскаа припрат и бан᾽ско ѕлато и ресав᾽ско писанїѥ не обрѣтает се нигдеже.**[9] Овај суд, сличан ономе патријарха Данила III, изречен је у тешким временима за Бањску, али је тада манастир сигурно још увек живео, а његова лепота је и даље била неокрњена и издвајала га је међу другим средњовековним црквама. О њој се знало и касније, па је у једном родослову с краја XV века забележено да је краљ Милутин подигао цркву Светог Стефана у Бањској и **вь нкиже вьсе страны ѕлатѡм полїаль бѣше.**[10]

Описи очевидаца Бањске, док је она још била у првобитном сјају, усредсређују се, дакле, на њено сликарство које је блистало златом и толико их опчињавало да су с усхићењем и претеривањем закључивали да се такво злато и такав спој лепоте и светлости нигде више не могу наћи. Данас по прескромним траговима фресака у цркви једва можемо да наслутимо шта је старе писце толико одушевљавало. Трагови заиста јесу скромни, али и довољни да потврде њихове описе. У храму је ту и тамо остала по која фреска: чеона фигура једног архијереја у апсиди ђаконикона, део неке сцене с часном трпезом у конхи апсиде протезиса и неколико попрсја епископа на потрбушју лука на западној страни поткуполног простора.[11] Оно што је, међутим, важно јесте да су све фреске изведене на златној позадини или с украсима од злата, а на таквој позадини утиснуте су линије које су сликама давале изглед мозаика.

Појава златних фресака у Бањској усамљена је у свом времену у Србији,[12]

Манастир Бањска – задужбина краља Милутина, Глас СКА XXXII (1892) 30; Р. М. Грујић, *Откопавање Светих арханђела код Призрена (прелиминарни извештај)*, Гласник Скопског научног друштва III (1928) 249–255; И. Гергова, *Култът към св. крал Милутин "Софийски" в България*, Проблеми на изкуството 4 (2000) 10.

9 Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Сремски Карловци 1927, 36. У преводу Ђ. Сп. Радојичића (*Антологија старе српске књижевности*, Београд 1960, 161): «Стога и говоре становници краја тог да Призренске цркве патос, и Дечанска црква, и пећка припрата, и бањско злато, и ресавско писаније (живопис) не налазе се нигде».

10 Ђ. Сп. Радојичић, *Из старе српске подунавске књижевности и писмености. 1. Родослов сремских Бранковића с краја XV века*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду III (1958) 164. Родослов, који је Радојичић само делимично објавио, налази се у рукопису бр. 267 (стари број 544) у Народној библиотеци у Софији. Захваљујем Ирени Шпадијер која је била љубазна да ми провери и препише наведено место у рукопису.

11 Остаци фресака у Бањској одавно су уочени: А. Дероко, *Бањска*, Старинар VI (1931) 109; В. Р. Петковић, *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*, Београд 1950, 16; С. Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955, 18; исти, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 86. Опширније о њима: V. J. Đurić, *L'art impérial serbe – marques du statut impérial et traits de prestige*, Byzantium and Serbia in the 14th Century, Athens 1996, 26–27; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 18, 264, 338–339. и другде, с наведеном малобројном старијом литературом (исто и на енглеском језику: *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrade 1999, 18, 263–264, 338–339).

12 У Милутиновим црквама једино су се још у Грачаници (1320–1321) појавиле фреске на жутој, али не и на златној позадини, и то само у катихуменији над припратом, вид. Б. Тодић,

али не и неочекивана. Нема сумње да је краљ Милутин и таквим фрескама желео да своју главну задужбину узвиси изнад свега што је створио у другим црквама. Злато је у средњем веку било, у симболичном смислу, обележје божанског, небеског и духовне чистоте,[13] а у материјалном – израз богатства и знак престижа.[14] Складан спој ова два значења злата остварио је Свети Сава у Студеници 1208/9. године, када је злато први пут код Срба озарило фреске олтара и наоса: небескоплавим азуром и златом, којим се опонашао мозаик, Студеница је уведена у ред прворазредних уметничких дела и тако прослављала оне који су је подигли и украсили. Због своје лепоте, али и зато што је у њој почивало свето тело родоначелника династије, Студеница је постала општи узор Немањиним наследницима. Сви они, бар до Стефана Дечанског, трудили су се да своје гробне задужбине подигну и украсе налик на студеничку цркву, па је свака од њих у идеалном смислу, архитектонским склопом или упечатљивим појединостима била, у ствари, поновљена или нова Студеница. Незаобилазно обележје те сличности било је злато на фрескама у Милешеви, Сопоћанима и Градцу.[15] Краљ Милутин, подижући Бањску, није заостајао за својим прецима: архиепископ Данило II сведочи да је краљ заповедио да његова црква буде саграђена и завршена въ обраꙁъ светыѥ богородицѥ стоуденичьскыѥ.[16] Истраживачи бањске цркве запазили су да су градитељи и они који су се о њој старали, пре свега Данило II, испунили краљеву жељу и у свим важнијим појединостима – у основи, у каменом украсу и у мермерној оплати – поновили су, али и стваралачки преобликовали студенички узор.[17] На сличан начин то су учинили и сликари, позлативши позадину фресака, и то не само оне у најуочљивијим деловима храма, као у Студеници, него и по целој цркви, а можда и у другим манастирским грађевинама.[18] Краљеву намеру да Бањска личи Студеници и поступак уметника да

Грачаница – сликарство, Београд–Приштина 1988. (друго издање 1999), 135–136; исти, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 264.

13 Вид. С. С. Аверинцев, *Золото в системе символов ранневизантийской культуры*, Византия, южные славяне, Древняя Русь, Западная Европа, Сборник статей в честь В. Н. Лазарева, Москва 1973, 43-51; С. Радојчић, *Злато у српској уметности XIII века*, Зограф 7 (1977) 28–35; В. В. Бычков, *Византийская эстетика*, Москва 1977, 93–107.

14 V. J. Đurić, *L'art impérial serbe*, 23, 26. (поводом Бањске).

15 V. J. Đurić, *La peinture murale serbe du XIIIe siècle*, L'art byzantin du XIIIe siècle. Symposium de Sopoćani, Beograd 1967, 151–153; С. Радојчић, *Злато у српској уметности*, 29, 33–34.

16 *Животи краљева и архиепископа српских*, 150. Превод Л. Мирковића: «на слику свете Богородице студеничке», Архиепископ Данило, *Животи*, 114.

17 G. Millet, *L'ancien art serbe. Les églises*, Paris 1919, 66; М. М. Васић, *Жича и Лазарица. Студије из српске уметности средњег века*, Београд 1928, 64–74; В. Кораћ, *Градитељска школа Поморја*, Београд 1965, 103–106; С. Радојчић, *Архиепископ Данило II и српска архитектура раног XIV века*, у књизи *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, 198; М. Шупут, *Манастир Бањска*, Београд 1989, 10, 15, 30, 34; В. Кораћ – М. Шупут, *Архитектура византијског света*, Београд 1998, 340–341.

18 V. J. Đurić, *L'art impérial serbe*, 26. Археолошка ископавања у Бањској показала су да су истовремено кад и црква зидним сликама били украшени и трпезарија и манастирски улаз. То је такође могло бити изведено по угледу на Студеницу, где су 1208/9. године били живописани и ови простори, од чијих су фресака преостали знатни трагови, нарочито на западном улазу у манастир.

ту сличност остваре у најпрегледнијим тачкама архитектуре, скулптуре и сликарства, потврђује архиепископ Данило II, а посредно то чини и патријарх Данило III, иако не помиње Студеницу, истичући складан склоп манастира с трпезаријом и келијама, мермерни украс храма и његове зидове озарене златом.[19]

Ово угледање на Студеницу никако није било случајно или подстакнуто само естетским разлозима. Као што је недавно лепо показано,[20] краљ Милутин имао је снажну потребу од 1299, кад се оженио Симонидом, а нарочито после 1312. године, кад је изашао као победник у рату са братом Драгутином, да се позива на своје свете претке у циљу потврђивања права на српски престо. Вероватно није случајно што је своју главну задужбину посветио баш светом Стефану, заштитнику династије, а још је мање случајно што је у Светостефанској хрисовуљи упадљиво истакао изворе своје власти. Милосрђем Божјим, молитвама Богородице и архиђакона Стефана, и молитвама и благословом светих прародитеља и родитеља, удостојен је да им буде престоник и наследник, да буде краљ и самодржац свих српских земаља и поморских (**молитвами и благословеникмь светыхь моихь прѣродитель и родитель. сподоблкнь быхь настол'никь и наслѣд'никь имь быти. вь штьчьствии нашемь. стефань оурошь. и сь богомь крал и самодрьж'ць всѣхь срьб'скихь ζемль и помор'скихь**). У развијеној интитулацији поменуо је затим своје претходнике, на првом месту Симеона Немању и Саву, деду Стефана Првовенчаног и оца Уроша, а своју владавину описао је као непрекидно старање око очувања њиховог наслеђа.[21] Тако јасно саопштено идеолошко надовезивање на родоначелника династије, поткрепљено директном владарском линијом, краљ Милутин доследно је спровео и захтевом да његова црква буде у свему слична Студеници. У српској стварности XIII и XIV века подизање главних владарских задужбина по узору на претходнике значило је видљиво показивање не само континуитета власти већ и владарског легитимитета, слично инсигнијама или добијању титуларног имена Стефан. То је нарочито било уочљиво у случајевима насилног доласка на престо или заобилажења легитимног наследника: подизањем Сопоћана по угледу на Жичу[22] краљ Урош желео је да себе прикаже као легитимног наследника оца Стефана Првовенчаног; краљ Милутин је извор свог легитимитета налазио у светом Симеону Немањи и оцу Урошу, па је и Бањску замислио као нову Студеницу, али се у њој могу уочити и нека решења преузета из Сопоћана;[23] слично ће поступити и Милутинов син Стефан Дечански приликом подизања Дечана, спајајући у њима неке препознатљиве облике Студенице и Бањске, а све зарад доказивања да је он прави наследник свога оца и других предака, почев од Симеона

---

19 В. Ћоровић, *Силуан и Данило*, 64–65.

20 С. Марјановић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 141–143, 147–151.

21 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 148.

22 О вези Жиче и Сопоћана вид. М. М. Васић, *Жича и Лазарица*, 53–56; В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, 23–26; В. Кораћ – М. Шупут, *Архитектура византијског света*, 277.

23 То се, пре свега, односи на трободну силуету цркве, пре Бањске остварене у Сопоћанима (уп. мишљење В. Ј. Ђурића, *Сопоћани*, 35, о обрнутој вези), при чему су бочни сопоћански параклиси спојени у Бањској у два издужена анекса.

Немање.[24]

Посматрано у овом светлу, опонашање Студенице у Бањској добија ново и дубље значење. Данило II, тада бањски епископ, и уметници, градитељи, клесари и сликари, испунили су краљеву жељу тако што су се у обрисима нове цркве, у изгледу њених фасада, у меремерном украсу и у златом оплемењеној унутрашњости јасно сагледавали облици и изглед Богородичине цркве у Студеници. Све остало – величина, архитектонске појединости, другачији простор, скулптура и сликарство цркве у Бањској – припадало је новом времену и било је дело уметника другачијих знања и схватања. Студеница је била образац и надахнуће, а Бањска је требало да је настави, али и надмаши. Данас само слутимо колико се у томе успело, мада се савременицима чинило да је било тако, бар кад је о златној раскоши реч, јер су веровали да се таква лепота нигде више није могла наћи.

Од тог многохваљеног сликарства остало је тек толико да се уверимо да је с разлогом опчињавало старе писце, али ни близу довољно да се сагледа првобитни програм фресака. Само необавезна и слободна претпоставка допустила би да се замисли некадашњи распоред тема и циклуса на основу изгледа сликарства у другим Милутиновим задужбинама. По ономе што се данас види у Бањској, то би, међутим, било веома ризично, па и нетачно. Наиме, најбоље очуване фреске у наосу, на потрбушју западног лука испод куполе, изведене на златној позадини, садрже попрсја архијереја у повезаним златно-црвеним круговима.[25] Сачувана су прилично добро само три попрсја, док се од исто толико других назиру само трагови. Имена поред светитеља не постоје. Појава светих епископа у медаљонима на овом месту у наосу Бањске изузетна је, па заслужује да јој се обрати посебна пажња.

Пошто су ликови много оштећени, а њихових имена више нема, појединачно препознавање ових епископа практично је немогуће. Оно, међутим, што помаже да их одредимо као јединствену скупину јесте то што су сви били, судећи по оним боље очуваним, одевени у обичне фелоне и омофоре. Мада су свети архијереји у византијској уметности могли бити приказивани и без полиставриона, тако су увек сликана само седамдесеторица апостола, односно они међу њима који су касније постали епископи.[26] Већ у најранијим примерима у зидном сликарству – а у њему ће се појављивати тек после црквеног раскола 1054. – они ће се сликати обично у медаљонима или у попрсју и увек само с фелоном и омофором. Овако их је, тек неколико, приказано у Светој Софији у Охриду и у Светом Луки у Фокиди у XI

---

24 Б. Тодић – М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, Београд 2005, 22, 253–254, 258; вид. и V. Korać, *L'architecture de Dečani, tradition et innovation*, Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 149–156.

25 Претпостављено је да су овакви медаљони, повезани у виду осмица, преузети из много старије уметности, посредством комнинског сликарства из XII века: В. Ј. Ђурић, *Зидно сликарство Моравске школе*, Моравско сликарство, Београд 1968, 12; исти, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 95.

26 О њима вид. PG 92, col. 1059–1074; о њиховом приказивању и иконографији: А. Παπαδ9πουλοη-Κεραμεωη, *Διονυσφου του εκ Φουρν. Ερμηνεφα τηη ζωγραφικ¨η τεχνηη*, Πετρουπ9λεωη 1909, 263; Αρχιμ. Σ. Κουκι,ρηη, *Η Σ^ναξη των Ο˜ αποστ9λων στη βυζαντιν¨ και μεταβυζαντιν¨ εικονογραφφα*, Κληρονομφα 18–20 (1986) 289–300; М. Медић, *Стари сликарски приручници*, II, Београд 2002, 378–385.

веку.[27] Ликови ће им се нешто чешће појављивати у сликарству доба Палеолога, а поред њих ће скоро неизоставно бити исписивани и називи епархија. Тако су многи од седамдесеторице апостола били насликани, у истим годинама кад и у Бањској, на галеријама цркве Богородице Одигитрије (Афендико) у Мистри,[28] и касније почетком XV века у Богородици Пантанаси, такође у Мистри,[29] или у олтарима Ресаве и Каленића у Србији.[30] Занимљиво је да у црквама краља Милутина нису приказивани као засебна скупина светих;[31] једино у Жичи, у потрбушју лука између олтара и наоса, насликано је десет епископа у медаљонима, чија су имена углавном избрисана, осим последње тројице који припадају седамдесеторици апостола, од којих су двојица обележена двоструким именима: Трофим, Состен, Аристарх, Сосипатар и Ермис.[32]

Претпоставку да су у Бањској приказани неки од седамдесеторице апостола, поред њиховог изгледа, оснажује и чињеница што су насликани у наосу. То је, колико нам је познато, јединствен случај у средњовековним црквама, јер су се њихови ликови обично налазили на бочним галеријама, у олтарима и, у најбољем случају, на тријумфалном луку између олтара и наоса. Нема разлога да сумњамо да су они у Бањској били распоређени на сва четири лука испод куполе. Њихова појава на овом месту може се лепо објаснити посветом цркве светом архиђакону и првомученику Стефану. Један од седморице првоизабраних ђакона (Дела апостолска 6, 5–6) Стефан је с осталима био прибројан седамдесеторици апостола, па су и цариградски синаксари налагали да се они, уз дванаест апостола, заједно прослављају 30. јуна, у оквиру Сабора апостола.[33] Стефан је, уосталом, и у Светостефанској хрисовуљи ословљаван као првомученик, архиђакон и апостол.[34] Стога је и било очекивано да у цркви посвећеној светом Стефану буду насликани и остали апостоли из скупине којој је припадао. У Бањској су они добили угледније место смештањем у средишњи део наоса, при чему је декоративна трака с омчама повезивала њихове медаљоне у издвојену програмску целину. Треба веровати да је иконографија њихових ликова и укупног изгледа била преузета из старије уметности, а поред

---

27 E. Diez – O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge, Mass. 1931, Pl. 18, 28; С. Радојчић, *Прилози за историју најстаријег охридског сликарства*, Зборник радова Византолошког института VIII-2 (1964) 368–369.

28 G. Millet, *Monuments de Mistra*, Paris 1910, pl. 94-4; Αρχιμ. Σ. Κουκι̦ρηη, *Η Σ῀ναξη*, 291-292, сл. на стр. 301–302.

29 G. Millet, *Monuments de Mistra*, pl. 142-2, 145-2, 3, 148-4; S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1970, 44, fig. 24, 26; Σ. Κουκι̦ρηη, *Η Σ῀ναξη*, 292-294; Μ. Ασπρ̦-Βαρδαβ̦κη - Μ. Εμμανου῎λ, *Η Μον῎ τηη Παντ̦νασσαη στον Μυστρ̦. Οι τοιχογραφφεη του 15ου αιώνα*, Αθ῎να 2005, 182–191, εικ. 78–85.

30 Б. Живковић, *Каленић – цртежи фресака*, Београд 1982, 10–11; исти, *Манасија – цртежи фресака*, Београд 1983, s. p.; Б. Тодић, *Манастир Ресава*, Београд 1995, 83, сл. 57–58, 60, 62, 64; Д. Симић-Лазар, *Каленић*, Крагујевац 2000, 132–133.

31 Само понеки од њих, измешан са другим епископима, појавио се у Старом Нагоричину и у Грачаници, вид. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 321, 323, 334, 335.

32 Б. Живковић, *Жича – цртежи фресака*, Београд 1985, 26; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 307.

33 Вид. H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitane*, Bruxelles 1902, 779–788.

34 Љ. Ковачевић, *Светостефанска хрисовуља*, 2, 10.

имена уз њих су некад вероватно били исписани и називи њихових епископских седишта.

О тешко рањеним фрескама у Бањској данас се мора говорити са великим опрезом, посебно при оцењивању њихових ликовних квалитета. На основу сачуваних фрагмената, а и зато што су их тако доживели они који су били у прилици да их виде у пуном сјају, могло би се рећи да је између 1317. и 1321. године Бањска добила фреске изузетних вредности, какве није имала ниједна друга црква краља Милутина. Неколико сачуваних ликова седамдесеторице апостола показује да их је извео сликар доброг цртачког знања и још бољег осећања за боју. Насликани с једва приметним зеленим сенкама уз ивице лица и са белим потезима на истакнутим деловима, а надасве топлим окером тананих прелива, ликови као у Бањској могли су се у раном XIV веку срести само у најбољем византијском сликарству, што показују мозаици и фреске у јужној цркви Богородице Памакаристос у Цариграду или у Светим апостолима у Солуну.[35] Остаци фресака у Бањској не дозвољавају да се тврди, али подстичу мисао да је краљ Милутин позвао неке уметнике из византијске престонице да сликама украсе његову главну задужбину. Можда је зато бањско сликарство – топло у боји, уравнотежено у изгледу и снажно у изразу – било усамљено у Србији оних времена, ма колико по духу било слично фрескама Михајла Астрапе.[36] Овај сликар, који је највише радио за српског краља, није могао између 1317. и 1321. да живопише Бањску и зато што је тих година био заузет извођењем зидних слика у Старом Нагоричину, Краљевој цркви у Студеници и у Грачаници.

Очигледно да од прве замисли па до коначног завршетка манастира ништа у Бањској није било изведено случајно. У распону од скоро две деценије, између 1312. и 1321. године, она је окупила најбоље духовне и уметничке снаге у Србији. Замишљена је, саграђена и украшена сагласношћу и вољом краља Милутина, краљице мајке Јелене, бившег краља Драгутина и архиепископа Саве III, трудом бањског епископа Данила од састављања повеље до завршетка изградње цркве и манастира, а можда и залагањем архиепископа Никодима, у чије је време осликана. Нема сумње да су за подизање и украшавање Бањске доведени најбољи зидари, каменоресци и сликари до којих се тада могло доћи. Величином, богатством и лепотом она је требало да надмаши све друго што је краљ Милутин створио у земљи и широм православног света, док је изгледом и облицима спајала у себи оно најлепше што је пре ње створено. На тај начин Бањска је постала видљиви доказ Милутиновог сувереног права на престо предака и израз његових напора да сачува, продужи и увећа дело својих претходника. Савременици су то добро разумели и бираним речима саопштавали су да је Бањска не само подигнута на слику Богородице Студеничке већ и да је тако сачињена и тако златом украшена да се слично такво дело нигде другде не може наћи.

---

35 H. Belting – C. Mango – D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos – Fethiye Camii – at Istanbul*, Washington 1978, Fig. 32, 43, 75, 77, 79–81; Ch. Stephan, *Ein byzantinisches Bildensemble. Die Mosaiken und Fresken der Apostelkirche zu Thessaloniki*, Baden-Baden 1986, Taf. 15, 23.

36 Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 284.

Остаци фресака у Бањској

Branislav Todić

GOLD OF BANJSKA
LAST REMAINS OF THE FRESCOES IN THE CHURCH OF ST STEFAN IN BANJSKA

In his list of the greatest works of art in Serbia or, to be more precise, of those that were most appreciated in his time, the writer of the annals of Karlovci also noted *gold of Banjska* in the middle of the fifteenth century. When researchers paid much more attention to the remains of the frescoes in Banjska, it has become clear that the above-mentioned name referred to the fresco paintings in the church of St Stefan. Namely, a small number of the preserved wall paintings show that they were painted on gold backgrounds on which small squares were drawn in order to imitate a mosaic. Because of the fact that even the contemporaries of the construction of the church of Banjska were aware of the specific wish of King Milutin that Banjska be built according to the model of the church of the Holy Theotokos in Studenica, it can be concluded that this model was used not only in terms of architecture and sculpture but also in terms of fresco painting decoration, because in the very church of Studenica, the endowment and the burial church of the holy founder of Nemanjić dynasty, the frescoes of the above-mentioned kind were first painted in Serbia. All Nemanja's descendants and successors were inspired to build their monumental buildings following the church of Studenica in terms of both aesthetics and idealogy – by repeating it, they glorified their great and holy ancestor and tried to present themselves as his real followers. Among all the churches also decorated with frescoes with gold mosaic, Banjska seems to have had the greatest number of them. This is not a surprise if one has in mind that this church was endowed by generous King Milutin. That was the reason why the mentioned writer gave such a name to Banjska's fresco paintings implying that such gold could not be found anywhere but in Banjska.

Unfortunately, the genuine beauty of the church of Banjska disappeared due to serious destruction. What has been best preserved out of the formerly abundant fresco-paintings is only a few half lengths of standing bishops' images in the arch on the western side of the area under the dome in the naos as well as few wall paintings in the altar area. These rather modest remains not only confirm that the entire church used to be decorated with the frescoes with gold backgrounds but also move to some interesting conclusions, which should be expressed very carefully because of the great loss of the building as a whole. Better-preserved parts with bishops' faces ensure us that they were not painted by Mihailo Astrap, who painted a majority of King Milutin's churches. In addition to these, it is also the decorative medallions, which are connected in the shape of the number eight with saints' images in them, that do not belong to his repertoire of motifs. Their appearance rather suggest that they were made by some other excellent artist from Salonika or Costantinople, because in some manuscripts of these Byzantine capitals certain affinitities with the Banjska frescoes can be found. However, even if we leave drawing analogies, it remains the fact that the arches under the dome of Banjska were decorated with the images of holy archbishops on the very places which were usually decorated with the images of martyrs. Although none of the inscriptions beside the archbishops' images has been preserved, their appearance and clothes lead to a conclusion that in Banjska the seventy Apostles were painted due to the fact that they also appeared in the similar iconographic way elsewhere in the time of Paleologan art. The reason why the Apostles also appeared in this very place is that Banjska was dedicated to the Holy Archdeacon Stefan and that all of them had been added up to the Apostle order and were, according to the Constantinople

Sinaksars, celebrated together at the same day.

During archaeological excavations conducted within Banjska Monastery complex, a lot of frescoes were found in the refectory and the entrance into the monastery. Since this is the matter of skirting decorations, they are dominated by the geometric and the decorative features. These bear witness to the fact that the monastery was finished in all respects between 1317 and 1321 and that Banjska followed Studenica, in which the church, the refectory and the entrance into the monastery had been simultaneously painted, even in terms of fresco painting.

Радмило Петровић (Косовска Митровица)

ГРОБ КРАЉИЦЕ ТЕОДОРЕ У БАЊСКОЈ

Историја

Владарска идеологија краља Милутина, према тврдњи највећих српских историчара Станојевића и Ћоровића[1], базирала се на његовима жељама, амбицији, здравом разуму и осионости. По њиховом мишљењу, краљ Милутин био је јака личност која је превазилазила своју средину, намећући своју вољу[2]. Али идеја краља Милутина и већине Немањића била је да своје личне амбиције увек подреде интересима српске државе. И то је била најважнија врлина Немањића[3].

Наша стара историографија сматра да је Милутинов син Стефан, потоњи Дечански, био ожењен Теодором, ћерком бугарског цара Смилца (владао од 1292. до 1298)[4]. Стефан је, после таоштва код татарског кана Ногаја, 1298. године успео да побегне преко Бугарске и тада се оженио Теодором. Потом Стефан и Теодора одлазе у зетску земљу као обласни господари и ту бораве од 1309. до 1314.[5] Покушава, уз помоћ властеле, да дигне устанак против свог оца Милутина. Устанак је убрзо угушен, а Стефан савладан[6]. Али онда је Стефан одведен у Скопље, где су га очеви дворјани ослепели[7]. Са женом и два малолетна сина Душаном и Душицом Стефан опет одлази у заточеништво, сада у Цариград, византијском цару Андронику II, тасту краља Милутина[8]. Био је заточен у једном дворцу, а потом премештен у цариградски манастир Христа Пантократора (Зерек џамија)[9].

Цар Душан родио се негде између 1308. и 1309. године[10].

Стефан Урош Трећи Дечански и Теодора, ћерка цара Смилца

Да би се у потпуности разоткрила тајна гроба у Бањској, потребно је рећи нешто и о рођењу Стефана Дечанског и пореклу Теодоре, ћерке бугарског цара Смилца. Како говоре историјски извори, краљ Милутин је као сасвим млад ступио у брачну везу са Јеленом, ћерком неког српског великаша. Из те везе родио се Стефан

---

1 С. Мишић, Краљ Стефан Урош III Милутин и Бугари, Браничевски гласник 2, Пожаревац 2004, стр. 16.

2 Исто.

3 Исто.

4 С. Мишић, Наведено дело, стр. 14; К. Јиречек-Радонић, Историја Срба, Прва књига до 1537, Београд 1952, стр. 192; В. Ћоровић, Историја Срба, Београд 2004, стр. 163; С. Станојевић, Историја српског народа, Београд 2001, стр. 159.

5 Исто.

6 Исто.

7 А.Бабић, И. Тошић и други, Историја народа Југославије, Прва књига (до почетка XVI века), Београд 1953, стр.351.

8 К. Јиречек, наведено дело, стр. 199.

9 С. Милеуснић, Свети Срби, Београд 2003, стр. 96.

10 М. Пурковић, Принцезе из куће Немањића, Београд 1996, стр. 57.

Урош Трећи[11] Дечански. Управо је то његово, на неки начин нерегуларно рођење било разлог за оспоравање права наслеђа српског престола[12].

Када је реч о краљици Теодори, ћерци бугарског цара Смилца (1292–1298), подсетимо се на чињеницу да је цар Смилац био ожењен ћерком Константина Палеолога (тесалског севастократора који је владао од 1296. до 1303. године) и да је по тој основи постао деспот[13]. Да би се боље објаснила улога Константина Палеолога, Теодориног деде, рецимо да је Константинов отац Јован Први, који је био тесалски севастократор од 1271. до 1296. године, био ванбрачни син епирског деспота Михајла Другог, који је владао од 1237. до 1271.[14] године. Да би што више привукао тесалску династију византијском двору, византијски цар Михајло Осми дао му је титулу севастократора и оженио свог сестрића Андроника Тарханиота његовом ћерком[15]. На тај начин, тесалска севастократорска династија била је повезана са епирском деспотијом и византијским двором у време цара Михајла Осмог Палеолога. Познато нам је из византијске инсигнологије да је деспотско право било ношење коластих аздија, двоглавог орла[16].

Бањска

Основни подаци о подизању цркве у Бањској сачувани су у житију краља Милутина, које је написао архиепископ Данило[17]. У зидању Бањске учествовали су Милутинова мајка Јелена, брат Драгутин и архиепископ Сава III[18]. У погледу стила, Бањска је била саграђена по узору на цркву Св. Богородице у Студеници[19]. Била је богато обдарена и оснивачком повељом[20], чувеном Светостефанском хрисовуљом краља Милутина, где се види да је Бањска сазидана негде око 1316.[21]године, са намером да буде гробна црква краља Милутина. Већ је у средњовековним изворима проглашавана једном од најраскошнијих цркава, стичући термин бањско злато[22].

---

11 Гласник V свеска XXXV, 32 (цитирано према: М. Пурковић, Принцезе из куће Немањића) Београд 1996, стр. 49.

12 К. Јиречек-Радонић, наведено дело, стр. 209.

13 Г. Острогорски, Историја Византије, Београд 1969, стр. 428.

14 Исто, стр. 537.

15 Исто, стр. 428. и 537.

16 Исто.

17 Д. Поповић, Српски владарски гроб у средњем веку, Београд 1992, стр. 95.

18 Исто.

19 М. Шупут, Манастир Бањска, Београд 2003, стр. 20–41; В. Кораћ, М. Шупут, Архитектура византијског света, Београд 1998, стр. 340–341.

20 Д. Поповић, наведено дело, стр. 95–96.

21 Исто.

22 Главни понос Бањске било је чувено "Бањско злато", опевано у народној песми и оновременим путописима; чинили су га танки листићи којима је обложена позадина фресака, такође по узору на маузолеје претходних владара (према: С. Ђорђевић, Србија у доба краља Милутина, Ниш 2004. Дипломски рад, стр. 42–43); али бањско злато ће пре бити метафора за државну ризницу краља Милутина, која је ту чувана и за коју је био задужен архиепископ Данило, некадашњи игуман светогорски, а сада ризничар српске краљевине (према: Историја

Црква спада у грађевине са уписаним крстом, разуђеним сводовима и у грчком стилу изградње. Али, у основи, она је једнобродна црква рашког типа, са троделним олтарским простором, високим певничким трансептом и припратом. Уз јужни и западни зид западног травеја наоса прислоњене су две капеле.[23] После Милутинове смрти 1321. године, вероватно већ 1322. год., у Бањској је, у северној капели, била сахрањена и жена Стефана Дечанског Теодора.[24]

Теодорин гроб у Бањској

Теодорин гроб био је опљачкан за време Првог светског рата[25] од стране истраживача аматера, који су у свом извештају касније обавестили да се гроб налазио уз десни зид припрата. Гробница краљице Теодоре била је изграђена од великог истесаног камена пешћара са великим тешким поклопцем.[26] Пљачкаши су гробницу разбили у доњем делу, где се налазио скелет. У додиру са ваздухом земни остаци краљице Теодоре су се распршили.[27] Тада су дивљи копачи кренули уза северну капелу уз припрату. Ту су нађени остаци скелета који припадају жени. На руци скелета пронађен је златни масивни прстен, а мало даље још један мањи, сребрни прстен.[28] Судећи по резултатима истраживања др Данице Поповић гробница краљице Теодоре била је у северном параклису, а њени остаци нађени су у јужном делу припрате која је откривена 1915.[29] године. Оваква дислокација унутар цркве у Бањској принудила је истраживача др Даницу Поповић да посумња у чињеницу да је овде сахрањена баш краљица Теодора, жена Стефана Дечанског.[30]

Прстење

Подсетимо се да је Теодорин гроб био оскрнављен и оштећен за време Првог светског рата, 1915. године. Из гроба су том приликом однесена два прстена, један златан и један сребрни. Скромни прстен од сребра, димензија око 2x1 цм, на печатној глави имао је урезану античку гему од драгог камена рубина са портретом старијег човека у профилу. Имао је на својим раменима са обе стране по једну палмету.[31]

српског народа I том, Београд 1984, стр. 465.

23 Д. Поповић , наведено дело, стр .96.

24 Исто, стр. 98.

25 1915. према: В. Х. Поповић, једно ископавање у манастиру Бањској 1915, Јужна Србија књ. 3, бр. 25 (Скопље 1923) стр. 213–217.

26 Д. Поповић, наведено дело, стр. 98.

27 Исто.

28 Исто.

29 Д. Поповић, наведено дело, стр. 96, уцртава веома прецизно на архитектонску основу цркве гробницу у јужном делу припрате откривене 1915. г.

30 Исто, стр. 99.

31 А. Соловјев, Историја српског грба, Мелбурн 1958, стр. 134.; Д. Милошевић, Накит XII–XVI века из збирке Народног музеја, Београд 1990, стр. 8, 79–80 (На страни 8 Д. Милошевић каже: "Златни Теодорин прстен од пљачкаша је некако доспео до краља А. Карађорђевића, за кога се зна да је био сујеверан. Из тог разлога он је прстен дао адвокату Богдану Барловцу, а Барловац је 1926. године овај прстен поклонио Народном музеју Београда. Прстен је тако, као музејска

Али за нас је овом приликом важнији онај други прстен, начињен од масивног злата, тежак скоро 14 грама, димензија главе 1,1 цм, а карике 2,3 цм[32].

Глава печатника носила је главу урезаног двоглавог орла. Око главе је ишао један дугметасти перваз, који је носио текст око крста. У српском преводу тај старословенски текст гласи: **КО ГА НОСИ, НЕК МУ БОГ ПОМОГНЕ**[33].

Али оно што је најбитније у овом прстену, зашто Бог треба да помогне ономе ко га носи, јесте тело прстена које, иако је мало по свом обиму, десетак квадратних сантиметара, носи урезано у масивном злату двадесет различитих композиција анималног и флоралног карактера[34]. Прстен има на свом телу карике урезано седам змајева, којим место репа круни расцветала палмета, и једног лава. Остали ромбоидни компартименти прстена носили су флоралне и геометријске мотиве, све са циљем да се истакну животиње представљене на прстену, а свакако и посветни текст који је био његова глава и урезани двоглави орао на печатнику.

Требало би споменути чињеницу да су све животиње на прстену, осим двоглавог орла, представљене у скоку са нарочитим експресивним изразом, у једној дивној игри палмета и геометријских ромбоидних одсечака. Ако смо и нашли двоглавог орла на печатнику који може бити везан за деспотску титулу цара Смилца, који је овај стекао женидбом са ћерком севастократора Константина Палеолога, покушајмо сада да нађемо разлог постављања животињских представа змајева и лава на прстену краљице Теодоре. Седам змајева са Теодориног прстена сигурно су алузија, као, уосталом, и лав, на покојника који се налази у гробу. Зато је змај представљен у трансформацији његовог репа у палмету, као што је случај и са телом лава. Значи, смрт прелази у свој други васкрсни вид, победу, јер је палмета увек знак победе, чиме се алудира на покојника који стиче права на васкрсење, јер је члан хришћанске цркве. Тако да је цело тело прстена, са својих двадесетак композиција у дивној ромбичној мрежи, усталасано до крајњих граница трансформације, да би се смрт, кроза своје симболе змаја и лава, негирала постигнутом победом чији је знак палмина грана. Али, да би све то било могуће, на ободу печатника урезан је малтешки крст, што је увек знак имена Исуса Христа. Значи, покојник се узда да ће му Бог помоћи јер је он већ крштен и целог живота се држао христовог учења, тако да, иако ће његово земно тело нестати, он ће, после другог Христовог доласка и Страшног суда, поново васкрснути јер је прихватиио учење Исуса Христа и кроза завет и чин крштења. Двоглави орао, који је круна целог прстена и његова најлепша слика, представља деспотску титулу цара Смилца и његове ћерке Теодоре, коју је он стекао, а ћерка добила преко своје мајке, ћерке севастократора Константина Палеолога[35].

Желим такође да објавим једну радосну вест. Приликом истраживања везаних за овој научни рад идентификован је и лик краљице Теодоре, који је

акцизиција, заведен под бројем 342 у инв. Деловоднику. Други златни прстен из Теодориног гроба у Бањској са уметнутом античком гемом, на који је урезан лик брадатог човека и палметама на оба рамена, налази се у поседу колекционара др Љубе Недељковића и његове породице".).

32 Исто.

33 Исто.

34 Исто.

35 Г. Острогорски, наведено дело и место.

представљен на лози Немањића, насликан у Дечанима негде око 1350. године. Она је ту представљена као допојасна херма која, као у броду, стоји у чашици љиљана лозе Немањића, исходећи из великог корена свога мужа Стефана Дечанског, а нежно се везујући за царски корен свога сина Душана[36].

Нема сумње да је реч баш о Теодори, или како ту пише белим словима на плавој основи од лапис лазулија – "Тодора", што се поткрепљује чињеницом да она на глави носи севастократорски – деспотски венац – стефанос.[37]

Догматика

Гроб краљице Теодоре веома је значајан за српску историју. Златни прстен који је пронађен у гробу у Бањској представља доказ о томе да је краљица Теодора стварно постојала. Овде ћемо покушати да представимо неке нове углове посматрања и интерпретација златног прстена из гроба краљице Теодоре у Бањској.

На овом прстену од злата препознали смо четири проблема, који су од изузетног значаја.

1. Двоглави орао са прстена у облику печатника који је доцније постао заштитни знак династије Немањића.

2. Натпис урезан око главе златног прстена са следећим текстом:
"Ко га носи, помаже му Бог".

3. Иконографски статус украса на горњем делу златног прстена састоји се од седам звери и једног лава, у ромбоидном облику.

4. Теодорин лик на лози немањићкој.

1. Урезана глава двоглавог орла потиче са печата епирског финаста Јована Првог, Теодориног прадеде, који је владао од 1271. до 1296. године и који је своју ћерку удао за Андроника Тарханиота. Андроник је био рођак византијског цара Михајла VIII. Теодора, која је пореклом из Тесалије, полагала је право на тесалијску круну и деспотског двоглавог орла – као династичке инсигније.

2. Натпис са Теодориног златног прстена. Око крста малтешког типа старословенским писмом урезан је натпис са следећим саджајем: "Ко га носи, помози му Бог". Аналогије са натписом са златног прстена из Бањске пронашли смо на једном крсту који се налази у атинском музеју Бенаки из VI–VII века, а другу аналогију са натписом: "Кирие воити то форинти Иесу". Српски крст који носи натпис "Кирие воити тон форон та". Оба грчка натписа врло су слична оном који налазимо на златном прстену краљице Теодоре из Бањске. То потврђује тезу да су грчког порекла.

3. Врло је занимљива диспозиција декорације Теодориног златног прстена на којој је приказано седам звери и један лав, у ромбоидним и флоралним облицима. Аналогију оваквој декорацији пронашли смо у глави XIII и XX у Библији, у делу о Јовановом Откровењу.

У ставку број 13 налазимо следећи стих: "Видех затим излазити из мора звер која имаше седам глава и десет рогова и на роговима, десет круна, а на главама својим, имена хулна".

---

36 Исто.

37 Исто.

У ставку број 2: "Звер коју видех беше леопард, ноге јој као у медведа, чељусти њезине као чељусти лавовске. Аждаја јој даде силу своју и престо свој и власт велику".

Глава XX. "Затим видех како силази с неба анђео који имаше кључ од бездана и вериге велике у руци својој".

Ставак број 2: "Он ухвати аждају, стару змију, која је ђаво и Сотона и свеза га на хиљаду година".

Књига о Јовановом Откровењу говори у глави XIII о владавини Антихриста, али у глави XX о васкрсењу и Страшном суду.

У Јовановом Откровењу налазимо смисао Светог писма. Идеја о жртвовању Исуса Христа на крсту и његово васкрсење истовремено је знак пораза Сотоне, који је закључан на хиљаду година. Основна идеја о библијском Откровењу јесте живот након смрти кроз Нови завет Исуса Христа. Након своје земаљске смрти, Теодора чека у свом гробу у Бањској, као и сви остали хришћани, време другог Христовог доласка и време Страшног суда, Христову славу и обнављање света.

Путем цитираних стихова из главе XX Јовановог Откровења желели смо да поближе објаснимо иконографски опис приказан на златном прстену краљице Теодоре, пронађеног у гробу у Бањској.

4. На крају, ваља рећи да се лик краљице Теодоре појављује на лози немањићкој, у манастиру Дечани. С десне стране, на трећем спрату краљевске лозе, из пупољка љиљана, извире лик безруке Теодоре.

Веза између Стефана Дечанског и цара Душана премошћена је преко Теодоре, лозом немањићке династије у Дечанима. За нас је такође веома важна чињеница која се односи на Теодорину круну – севастократорског типа – коју је краљица носила на својој глави.

ЛИТЕРАТУРА

1. В. Хаџи-Поповић, Једно ископавање у манастиру Бањској 1915. Јужна Србија III, Скопље 1923, стр. 213–217.
2. Ђ. Мано-Зиси, Српски средњовековни накит и украс, уметнички преглед I, Београд 1941, стр. 21, сл. 22.
3. Ј. Ковачевић, Средњовековна ношња балканских Словена, Београд 1953, стр. 159. Табла V.
4. Б. Радојковић, Накит код Срба, Београд 1969, Табла 34 и 102.
5. С. Радојчић, Propylaen Kunstgeshichte, Berlin 1968, str. 255.
6. М. Ђоровић-Љубинковић, Представе грбова на прстењу и другим предметима материјалне културе у средњовековној Србији, Зборник о кнезу Лазару, Београд 1975, сл. 28.
7. Средњовековна уметност у Србији, Београд, бр. 249. и 250.
8. Уметност у средњовековној Србији од 12. до 17. века, Београд 1980, стр. 56, сл. 225.
9. Д. Милошевић, Накит од XII до XVI века из Збирке Народног музеја, Београд 1990, стр. 8, стр. 79–80.
10. Б. Иванић, Прстење српске средњовековне властеле, Београд 1998, к. б. 18 (тип прстена са ваљкастим уздигнутим вратом).



Прстен краљице Теодоре

Radmilo Petrović

QUEEN TEODORA'S GRAVE AT BANJSKA

Theodora's grave at Banjska is very important for Serbian national history. Golden ring which was discovered at Banjska's grave is a witness of Theodora's existance. We present a new point of vew how to interpretate a golden ring from Banjska grave.

On this golden ring we identified four problems of very important significance:

1. Double-head Eagle, on the ring is form of a seal which latter became a sign of Serbian Nemanjić dinasty.

2. Inscription on golden ring head from lateral side of head runing surface: "The one who carry me will have Gods help".

3. Iconographical status of golden ring cover decoration consist seven beasts and one lion, situated in the geometrical spaces.

4. Theodora's figure on Nemanjić dynasti tree.

1. Incised double-head Eagle was a seal of Epiric dynasti, which Theodora' grand-grand father, John The First, who ruled from 1271 to 1296, got when marriad his daughter to Andronic Tarchaniot. Andronic was cousen of Byzantine Tzar Michael the Eight. Theodora got by origin Thessalic crown and despotic double-head eagle as dynastic insignia.

2. Inscription on Theodora's golden ring. Around the Maltic type cross is wrotten on old slavic letters: "The one who carry me will have Gods help". Analogies for Banjska golden ring inscription is discovered on one cross from Athens museum Benaki from VI – VIII century, and the other from greek inscription: "Kirie voiti to forinti iesu". Serbian cross has inscription: "Kirie voiti ton foron ta". Both greek inscriptions are nearly similar to Banjska golden ring. It means that they are from greek origin.

3. Very interesting disposition of Theodora's golden ring from Banjska with 7 beasts and one lion in geometrical form and floral spaces. We find analogies with that decoration with Chapters number 13 and 20. form the Bible book of "The Revelation of John".

13. Then out of the sea I saw a beast rising...

2. The beast I saw was like a leopard , but its feet were like a bear's and its mouth like a lion's mouth. Chapter 20. Number 2. He sezed the dragon that serpent of old, the Devil or Satan, and chained him up for thousand years.

The Revelation of John, chapter 13. talked about Antichrist domination, but number 20. talked about the Resuraction and The Last Judgement.

In "The Revelation of John" we have a final sence of Holly Bible. Final idea about Jesus Christ sacrified on cross is his resurection and also sign of Satan defeated and locked for one thousend years. Basic idea about Biblic Revelation is life after death through The New Testament of Jesus Crist. After her death Theodora was waiting in Banjska grave like the others Christians for the Time of Jesus Christ Second Arrival, The Last Judgement, final Jesus Christ Glory and The World renovation. On that way, through the Chapter 20 of "The Revelation of John" Theodora's golden ring from Banjska got iconographical description.

4. Finaly, we recognized a image of Theodora in "Family tree of Nemanic" at Dečani monastery. On the right side,on the third floor of the tree in the Lily blosom stands armless Theodora.

Conection between Stephan Dečanski is bridged by Theodora on the Family tree of Nemanici at Dečani. For us is also very important fact about crown – sevastocrator type – which Theodora wears on her head.

Никола Цветковић (Јагодина)

ПОГЛЕД НА НОВЧАРСТВО КРАЉА МИЛУТИНА У НУМИЗМАТИЧКОЈ ЗБИРЦИ И ДЕЛИМА СЕРГИЈА ДИМИТРИЈЕВИЋА

Тамо на небеској узвисини
Где се и у великом друштву самује
Ништа људско затрављено није
Нек умно твоја зубља сине
Corpus Nummorum Serbiae

Сергије Димитријевић је ренесансна стваралачка личност[1] нашег времена; велики ерудита широких, многоврсних интересовања и изузетне снаге мишљења, свестране учености, културе и страсничке преданости раду, са погледима и схватањима заснованим на филозофији праксе; зналац неколико европских језика, по духу руски и француски ђак, велепутник, чак песник и путописац, борбени прегалац и немирник; креативно је заблистао у неколико научних области и струка.[2]

За Димитријевићев модерни ренесансни дух, као и за великане ренесансе, карактеристично је да је, упркос свакојаким потешкоћама, "живео пуним животом" и стварао усред динамичних, на моменте драматичних струјања свога доба, у непосредној практичној, понекад прагматичној, социјално-политичкој борби. У раној младости се делатно опредељивао и својски борио речју, пером, али и, метафорично речено, мачем[3] суделујући у стварању историје. Живео је уверење да разазнаје велике струје мисли и делања, теорије и праксе, које владају и усмеравају сложене и противречне токове светске историје након совјетске Октобарске револуције. Тежио је подруштвљавању истина за које се борио и ангажовао, чинећи скоро све да оне постану упориште животног делања и основа усклађивања и прожимања интелектуалног, мисаоног, акционог и моралног реда и духовног поретка. А као национални историчар, још више као један од утемељивача нумизматике као научне дисциплине, чинио је напоре да буде тумач докумената прошлости у њиховом целовитом а не парцијалном виду. При том се чувао предрасуда и пристрасности у процесу обухватније реконструкције живота у прошлости. Градећи своју концепцију историје и нумизматичке науке ишао је трагом своје генијалне интуиције да оно што је преживело и надживело време и епохе – има будућност која је истовремено и прошлост и садашњост. Управо је из тога произлазила она Димитријевићева чудесна енергија мисли и духа, преданост раду и свестраном култивисању свог унутрашњег "Ја", те улазак у велико царство сазнања, као и борбено-акциона предузимљивост и

1 Др Смиљана Ђуровић надахнуто пише о Димитријевићу као личности "ренесансне вокације", указујући на његово активно учешће у животу свога времена, уз набрајање најразличитијих области и струка којима се бавио, са нагласком "да је његов ренесансни дух дубоко опседала и уметност". С. Ђуровић, О научнику и песнику Сергију Димитријевићу. Лесковачки зборник, 2002, XLII, стр. 320–321.

2 Ф. Енгелс, Дијалектика природе, Култура, Београд 1951, стр. 18–19.

3 Држати у истој руци мач и перо за Светозара Марковића, који је Димитријевићу узор, било је важно етичко-поетичко начело. – Н. Цветковић, Књижевно-поетичко у делима првих српских социјалиста, Београд 1994, стр. 10–15.

страсничка преданост идеји социјалне правде, дужности организовања и удруживања у тежњи да се преобрази свет.

Модерни ренесансни дух нашег доба

Димитријевићево разнолико и полифоно дело, са две-три стотине за живота објављених научних прилога и радова, целовитих књига, монографија, брошура и студија публикованих на неколико страних језика, истински је драгоцено. Оно је постхумно дограђено са двадесетак нових штампаних књига, од којих су неке, нарочито оне из области нумизматике (у којима је реч о новцу краља Милутина, цара Душана, кнеза Лазара и др.), те историјских наука и архивистике, вредније, значајније и обухватније, па се слободно може рећи да је Димитријевићево студијско, документаристичко, архивистичко и колекционарско дело, у првом реду из домена нумизматике као научно-истраживачке дисциплине – монументално.[4]

Историјску науку обогатио је темељним изучавањем српског и југословенског радничког покрета, а творац је и једне сасвим особене концепције тоталне историје ужег регионалног (локалног лесковачког) подручја.[5] Поред тога, бавио се привредном историјом наше земље, политичком економијом и географијом. А дао је допринос и археолошком, етнографском, фолклорном, лингвистичком, као и минералошко-геолошком изучавању лесковачког краја. Осим неколико збирки народних песама[6], постхумно су му објављене и две књиге стихова,[7] док је у припреми и посебно путописно-репортерско остварење "Писма из Холандије", најпре публиковано у дневном листу *Политика* августа и септембра месеца 1937. године.

Др Сергије Димитријевић један је од најзначајнијих утемељивача нумизматике као модерне историјске науке интердисциплинарног усмерења у правцу старије националне прошлости, економије, статистике, особене уметничко-естетске "иконографије", поетолошких основа древне ликовности и још увек недовољно уочених изворних лепота графизма, те савремене теорије и методологије средњовековног и потоњег новчарства, уз назнаке за палеографске, теолошке и друге аспекте.

Научни радови овог несусталог истраживача и откривача новог и неслућеног у области нумизматике – прекретничког су и преломног карактера[8] и од изузетног

---

4 Поменимо овде само нека од тих најзначајнијих дела, публикованих пре свега захваљујући оданој и пожртвованој супрузи Нади и сину др Милану Димитријевићу, који се појављује као приређивач књига у којима су објављене студије о динару краља Милутина и новчаним емисијама краља Драгутина, Владислава II и сл.: С. Димитријевић, Средњовековни српски новац, САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1977; С. Димитријевић, Каталог збирке српског средњовековног новца, САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2001; С. Димитријевић, Нове врсте српског средњовековног новца, Српско нумизматичко друштво, Београд 2005; С. Димитријевић, Проблеми српске средњовековне нумизматике.

5 Н. Цветковић, Један пример концепције тоталне историје ужег регионалног подручја, са освртом на методолошке аспекте (Округли сто "Методологија и савремене историје"), Институт за савремену историју, Београд 1987, стр. 61–66.

6 С. Димитријевић, Народне песме лесковачког краја, свеска I, II, III, Лесковачки зборник, 1987, XXVII, стр. 1–59; 1988, XXVIII, стр. 1–56; 1989, XIX, стр. 3–27.

7 С. Димитријевић, Песме и писма, Народни музеј, Лесковац 1999.

8 Др Станиша Новаковић у два маха истиче да Димитријевићева истраживања и студије

значаја. Полазећи од онога што је баштинио у полемичко-истраживачком тону, поставио је скоро сва најбитнија питања из домена српске средњовековне нумизматике нудећи изузетно велики број могућих, понекад само хотимичних одговора и решења. Тако, на пример, преиспитивао је и настојао да реши проблем погрешно одређених врста на нивоу новооткривеног нумизматичког материјала. Уз то, публиковао је око две стотине нових или поново одређених врста српског средњовековног новца; темељно обрадио и описао близу 100 различитих остава, преиспитао и конципирао хронологију ковања појединих врста; сагледао и валоризовао сложен и понекад неухватљив однос новца и владара, великаша, севаста, појединих градова из истог времена. При том је дошао до нових открића и сазнања у нашој медијевалистици.[9]

Гледано у целини, Сергије Димитријевић је објавио, концептирао и припремио више студијских радова из области српског средњовековног новчарства "него сви његови савременици заједно".[10] У квантитативном смислу, то је, како смо једном срачунали, близу 1.500 страница, ако се велт формат часописа *Старинар*, како је често говорио, претвори у октаво.[11] Да би све то урадио, поред најкомплетније приватне збирке српског средњовековног новца којом је располагао, морао је да прегледа око 300 музејских, приватних и других колекција у земљи и иностранству,[12] и да кроза своје руке пропусти више од 40.000 примерака нашег новца[13] (регистровање, мерење, фотографисање најважнијих комада). У документационе сврхе начинио је 18.000 снимака за своју огромну фототеку.[14] (Најлепши студијски примерци су разврстани у албумима.) Осим тога, израдио је око 72.000 фото и ксерокс копија[15] нумизматичког и библиографског материјала, чланака, књига, периодике и др., и то у домаћим, страним и приватним студијским библиотекама. Дописивао се, размењивао информације, комаде старог новца и сличну грађу са највиђенијим нумизматичарима у свету и код нас. Све је то, поред мноштва прикупљених података и докумената, написаних студија и текстова, класификованих фото-албума, каталога, класера, животворна основа за целовит преглед српске средњовековне нумизматике у више томова. (Сергије је планирао и приближно толико уобличио.)[16] То је један облик конципираног, додуше парцијално уобличеног, написаног и као грађа сазданог Corpusa nummorum medievalorum Serbiae, чије је објављивање у току. Године 2005. изашао је први том под насловом "Нове врсте

представљају "преломну тачку" у области новчарства. – Достигнућа и перспективе научног рада Сергија Димитријевића на подручју нумизматике, у књизи *Живот и дело Сергија Димитријевића*, Лесковац 1989, стр. 106.

9 С. Новаковић, Достигнућа и перспективе научног рада Сергија Димитријевића, стр. 107.

10 Уводна белешка за прилог С. Димитријевића, Нумизматичке збирке код Срба, припремили М. Јовановић и Р.. Мандић, Нумизматички часопис Динар, 2003, бр. 21, стр. 67.

11 С. Новаковић, Достигнућа и перспективе научног рада... стр. 105.

12 Академик Сима Ћирковић, На путу ка синтези, предговор књизи С. Димитријевића, Нове врсте српског средњовековног новца, Српско нумизматичко друштво, Београд 2005, стр. 4.

13 С. Ћирковић, На путу..., стр. 4, С. Новаковић, In memoriam, стр. 127.

14 Исто, стр. 127, С. Новаковић, Научни рад Сергија Димитријевића на подручју нумизматике, Нумизматичар, 1979, бр. 2, стр. 243.

15 Исто, стр. 234.

16 Божидар Кнежевић, Ризница старог новца, *Политика*, 21.2.1965; Др Ivo Meixner, Др Сергије Димитријевић: Нове врсте.

српског средњовековног новца", који садржи две веће студије о краљу Милутину, а овај знаменити владар помиње се и у бројним другим Димитријевићевим научним прилозима, и то на више места. А у јануру 2006. изаћи ће из штампе и други том "Проблеми српске средњовековне нумизматике".

Општије о српској средњовековној нумизматици и Димитријевићевим погледима на новчарство краља Милутина

Српски средњовековни новац као и српска држава, у поређењу са новчарством тога доба, има значајно и истакнуто место у европској и светској нумизматици. Српско средњовековно новчарство, по суперлативној оцени Сергија Димитријевића, "спада у ред најбогатијих и најинтересантнијих нумизматичких подручја, како по броју врста, владара, феудалаца..."[17] и квалитету ковања, тако и по разноврсности, лепоти и богатству представа, ознака, украса, натписа, те уметничкој имагинативности, продуховљености и елеганцији.[18] А у том ширем контексту, уметничко-естетском сазвучју, бројности врста и варијанти, разноликости представа и предмета – новац краља Милутина заузима достојно, па и доста високо место.

За др Сергија Димитријевића нумизматика (лат. numisma – ковани новац), била је научно-истраживачка и стваралачка дисциплина, која се бави проучавањем и студијским преиспитивањем свега што је у вези с кованим новцем. Она, према одређењу др Дује Рендића Миочевића, захвата "техничку страну (техника н.) и постанак и хисторијски развој кованог новца", што Рендић Миочевић[19] сматра примењеном нумизматиком. Овај угледни професор Универзитета у Загребу прави дистинкцију између нумизматике као научне дисциплине и "сабирања нумизматичке грађе". Насупрот томе, Димитријевић нумизматику као студијску дисциплину сагледава у дијалектичком јединству са систематским сакупљањем нумизматичког материјала и раритета, прегледавањем других збирки; он ту укључује и одговарајућу литературу, библиографске садржаје и граничне области (епиграфика, на пример), као и промишљање иконографско-естетских елемената, ознаке, украса, предмета, па и ковница и ковничких особености, квалитета израде и материјала – прави дистинкцију између нумизматике као студијске дисциплине и "сабирања нумизматичке грађе". Поменути професор Дује Рендић Миочевић сматра да је код нумизматичара сабирача углавном присутан интерес и усмереност "на ријеткости, љепоту израде, очуваност и друге особине монете". Међутим, Димитријевић је уверен да трагање за раритетима, уочавање уметничко-естетских особености у процесу обликовања и израде (ковнице), издвајање примерака са ознакама и сл. чини основу за целовитије научно-истраживачко валоризовање, друштвено-историјско, робноновчано, културно-цивилизацијско ситуирање; то је саставни део креативне научне и истраживачке делатности.

Све ово око друштвено-историјских, иконографских, ковничких и културно-уметничких вредности у виђењу и поимању нумизматике као интегралне науке нарочито је уочљиво на сачуваним и студијски обрађеним примерима новца из збирке и од стране Сергија Димитријевића. Он је недвосмислено показао да је новац

17 С. Димитријевић, Средњовековни српски новац, стр. 14.

18 По мишљењу проф. др Станише Новаковића, могло би се слободно рећи да српска средњовековна нумизматика "по много чему превазилази ковање већине суседних држава..."

19 Д. Р. Миочевић, Нумизматика, "Енциклопедија Југославије", Загреб 1965, св. 6, стр. 318.

краља Милутина и његових блиских сродника скоро у свему био на европском нивоу, ако га у иконографско-уметничком погледу и другим особеностима није и превазилазио и надрастао. То је било лично уверење Димитријевића, које је саопштавао у бројним забележеним разговорима током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века.[20] Често је по естетским и другим вредностима издвајао дивоту новца краља Милутина, о чему смо посебно писали још за његова живота, када је он и ауторизовао своје исказе, што се може видети из сачуваног рукописа.[21]

У почетном делу разматрања богатства, врста и варијанти, сâм Димитријевић истиче да по броју врста и подврста српско средњовековно новчарство долази "у ред најбогатијих у Европи". Поред различитих новчаних врста, постојао је и велики број "владара, феудалаца и градова који су ковали новац".[22] Уз то, доста често мењане су представе, ознаке, натписи, па и украси на предњој и задњој страни сребрног новца, "што је довело до великог умножавања новчаних врста и подврста, нарочито после цара Душана",[23] прецизира Димитријевић.

Још у време краљевства јављају се и преобликују представе владара који стоје, а нарочито оних који седе и држе скиптар, скиптар и куглу, скиптар и мач, мач и заставу. Унеколико је слично и са ликовном представом шлема са челенком, па се јавља чекркли-челенка, позната и из касније јуначке епике, потом челенка са ружом и слично. Тако се догађа да скоро сваки од владара има понеку нову појединост и представу. Као карактеристичан пример разноликих представа Димитријевић узима управо иконографско приказивање краља Милутина на лицу новца. Једном је то, на пример, гологлави краљ који од св. Стефана прима крстасти барјак, док на наличју седи Исус. Димитријевић је објавио и описао две такве новчане врсте,[24] које се разликују, између осталог, по натписима, просечној тежини, оставама, броју збирки у којима се јављају и др.

Новац краља Милутина у Димитријевићевој збирци и Каталогу српског средњовековног новца

Нумизматичка збирка од раних младалачких дана Сергија Димитријевића има веома важну улогу међу колекционарским активностима, а у каснијем периоду и у научном, студијском раду и богатом животу и делању. Нумизматиком се почео бавити у Лесковцу, али се убрзо подручје његовог прикупљања старог новца проширило на читав југ Србије, све до Македоније, а у Пироту је имао рођаке (Милан Пауновић) који су се поред осталог бавили мењачким пословима.

Све до Другог светског рата Димитријевићева нумизматичка збирка била је универзална, а до одласка у Француску (1934) поједине драгоцене комаде набављао је и преко мењача. У његовој збирци угледно место имао је, поред осталог, и грчки новац, у првом реду Македоније, посебно Пеоније и Дамастиона, као и римски колонијални новац Стобија и Виминацијума, римски денари из Каменице код Ниша,

---

20 Рукописне белешке из разговора 6. и 7. III 1980. у личној архиви Н. Цветковића.

21 Н. Цветковић, Живети пуним животом (Животопис Сергија Димитријевића), Лесковац 1996, стр. 101–112.

22 С. Димитријевић, Средњовековни српски новац, стр. 36.

23 Исто, стр. 36.

24 С. Димитријевић, Новчане емисије краља Драгутина, Владислава II и краља Милутина, Посебан отисак из "Старинара", XXVII, Нови Сад 1977, стр. 136. и Т. VI, сл. 31–32 и сл. 33–34.

као и седамдесет девет златних примерака византијског новца. Поменуте колекције, као и оне барбарског, келтског, готског и геписког новца, после Другог светског рата он ће заменити за српски и босански средњовековни новац и динаре краља Милутина и тако ће употпуњавати своју збирку.

За ову, у свему најважнију збирку Сергија Димитријевића, период крајем двадесетих и почетком тридесетих година изгледа да је био пресудан. Тада је, према сопственом казивању, дошао до дела оставе из Малог Бољинца код Власотинца, једне од врло значајних остава српског средњовековног новца. Та остава садржала је "поред новца кнеза Лазара, Вука Бранковића и кнеза Стефана Лазаревића, ретке новчане врсте феудалца Јакова, града Призрена, и до тада непознате новце челника Смила и патријарха", истиче он.[25] Иако је ова остава пронађена 1828. године, тек је 1931, према речима Јоза Петровића, млади Димитријевић идентификовао право налазиште.

У време боравка у Београду повезао се преко Јоза Петровића, руководиоца нумизматичке збирке Народног музеја у Београду, са најпознатијим колекционарима, са којима је размењивао примерке, трагајући за новцем краља Стефана Уроша I, краља Драгутина и Милутина. Набављао је и куповао комаде српског средњовековног новца и у радњама Симоновића, Компањеца, Рудничког и у кујунџијским, филигранским и часовничарским радњама, које је стално обилазио. Путовао је и по унутрашњости и набављао драгоцене примерке новца краља Милутина за своју збирку, и то на Косову и Метохији, у Штипу, Велесу, Скопљу, Нишу, и у другим местима. С временом, постајали су све бројнији примерци новца краља Милутина, којим се посебно студијски бавио.

Рад на употпуњавању и комплетирању збирке српског средњовековног новца захтевао је врло широке и свестране везе са нумизматичарима на Балкану и шире у Европи. Са тим циљем успостављао је непосредну личну комуникацију, заказивао сусрете, водио преписку. Како се збирка увећавала, тако се и сарадња са домаћим и страним нумизматичарима ширила и развијала, захватајући, поред нумизматичког материјала, и студијску литературу, аналитичке чланке и прилоге о старом новцу, што чини основу будуће библиографије из области нумизматике.

Бројна Димитријевићева научна путовања по европским земљама била су усмерена на нумизматичка истраживања, на прегледавање и "снимање" музејских и приватних збирки, на размену и набавку новца краља Милутина из веронске и других остава.

У годинама после Другог светског рата, нарочито крајем четрдесетих и почетком педесетих година прошлог века, Димитријевић је сужавао своју ранију универзалну збирку и преоријентисао се на српски, босански и бугарски средњовековни новац, поклањајући нарочиту пажњу динарима краља Милутина. То је нужно довело до битног смањивања импозантне збирке римског императорског новца, чије је читаве групе отуђио да би набавио драгоцене примерке српског новца краља Милутина, краља Стефана Душана, цара Стефана Уроша (1355–1371), кнеза Лазара, деспота Стефана Лазаревића и др. Истовремено са употпуњавањем своје колекције, Димитријевић студијски прегледава, плански бележи и пописује збирке српског средњовековног кованог новца код нас и у Европи. Тај свестрани увид, истраживање и доследно пописивање омогућило му је да ваљано групише и створи врло обухватан и добро организован документациони материјал и аналитички систем

---

25 Н. Цветковић, Живети пуним животом, стр. 90.

и методологију о присуству различитих врста, подврста и варијанти, што му је служило као битно полазиште за сва даља студијска преиспитивања. Захваљујући томе и примерцима из своје збирке утврдио је постојање крстастих динара краља Милутина, са владаром који од Светог Стефана прима високи двоструки крст.

Нумизматичка збирка средњовековног кованог новца Србије, Босне и Бугарске Сергија Димитријевића највећа је после збирке Народног музеја и у много чему јединствена колекција ове врсте код нас и у свету. Она обухвата 420 различитих врста не рачунајући подврсте и мноштво варијанти. Садржи многе раритете, што је чини сасвим изузетном.

Др Вујадин Иванишевић пише да су у Димитријевићевој збирци "сакупљена бројна ковања, врсте новца и мноштво варијетета. Један број примерака представља уникате, што ову збирку чини свакако изузетном".[26] По његовој оцени, та зналачки прикупљена и систематски допуњавана збирка "представља један од темеља будућег проучавања нашег средњовековног новца".

У осврту на "Каталог збирке српског средњовековног новца" академик Сима М. Ћирковић указује на то да је ово нека врста анатомског атласа са стандардизованим, типски прецизираним подацима о промеру, тежини, природи метала, натписима, кратким описима, снимцима аверса и реверса. Ови подаци добра су основа за сагледавање вредности тог новца у промету. "Тачна репродукција натписа и ликовних представа на једној и другој страни новца омогућава проучавање симболике"[27] њеног уметничког богатства, смисла и одгонетање скривеног значења порука које у себи садрже као саставни део владареве моћи.

Познати писац Саша Хаџитанчић на једном месту запажа да Димитријевићева збирка "садржи 1800 ретких примерака и представља једну од највећих збирки српског средњовековног новца на свету".[28] По његовом мишљењу, Димитријевић је један од највећих истраживача и зналаца српске средњовековне нумизматике.

Вредно је помена да је Сергије Димитријевић ову драгоцену збирку поклонио Српској академији наука и уметности. На основу ове монументалне колекције сачињен је "Каталог збирке српског средњовековног новца". Ова збирка укључује, поред већ поменутог, и новац приморских градова који су били под српском влашћу, па су у њој, осим владара, представљени и поједини феудалци, као и градови који су ковали свој новац. У "Каталогу..." је "објављен и већи број непознатих новчаних врста", наглашава Ранко Мандић.[29]

После примерака новца из времена краља Стефана Уроша I (1243–1276) и краља Стефана Драгутина (1276–1316), новац краља Стефана Уроша II Милутина (1282–1321) има веома значајно и истакнуто место у нумизматичкој збирци српског

---

26 Вујадин Иванишевић, О књизи "Средњовековни српски новац", Лесковачки зборник XLII, 2002, стр. 318.

27 Академик Сима М. Ћирковић, Каталог српског средњовековног новца, Нумизматички часопис Динар, 2002, бр. 19, стр. 68.

28 Саша Хаџитанчић истиче да Димитријевићева збирка "вреди 50 милиона долара!" А то је, у ствари, због уникатних примерака и раритета од непроцењиве вредности. – С. Хаџитанчић, Монографија о значајној нумизматичкој збирци – Српски средњовековни новац, Лесковчанин, октобар 1999, стр. 8.

29 Ранко Мандић, Каталог српског средњовековног новца, Нумизматички часопис Динар, 2002, бр. 19, стр. 68.

средњовековног новца Сергија Димитријевића. Поменути Каталог, који региструје све примерке из Димитријевићеве збирке, почиње фотографијама новца краља Радослава (1228–1234), зачетника ковања српског средњовековног новца.[30] А након знаменитих српских краљева и Стефана Владислава II (1316–1325?), новац краља Милутина спада у групу врло бројних, са више од 10 врста и бројним подврстама, па заузима у много чему доминантно место у краљевском периоду ковања новца. Прецизније, нумизматичка збирка и Каталог српског средњовековног новца, кад је реч о краљу Милутину, садржи 13 врста и 48 подврста.[31]

Према Димитријевићевој класификацији, врсте новца краља Милутина у Каталогу под бројем: 22, 23, 24, затим 26, 27, 29 и 31 немају подврсте, што показује да су оне малобројније од осталих.

Врста под каталошким бројем 25 има једну подврсту, а врста 28 има три подврсте, док врста под бројем 19 има пет подврста, а такође и наредна врста број 20. Врста под бројем 21 има шест подврста. Највећи број подврста, укупно 28, има врста под каталошким бројем 30, (стр. 57–67).

Код динара краља Милутина на аверсу су латинички натписи, а на реверсу је углавном присутна ћирилица, док понегде има и латиничких слова. На пример, код врсте бр. 31 на аверсу SSTEFAN VROSIVS REX, на реверсу ћирилично УРОШ.

На новцу краља Драгутина има и ћириличних и латиничких натписа на аверсу и реверсу. Међутим, код краља Владислава II доминира ћирилица.

Примера ради, осврнимо се на врсту новца под каталошким бројем 25, која у Каталогу има једну подврсту означену са 25/1, где се појављују и две варијанте са нешто већом тежином (2,12 g и 2,08 g) и приближно истим промером.

У опису аверса је краљ са рачвастом круном, у дугој хаљини; он седи на престолу без наслона. У десној руци држи скиптар са крином на врху, а у левој куглу са двоструким крстом.

На реверсу Исус у хитону са химатионом седи на престолу са високим наслоном; око главе има зрнасти нимб. Обема рукама држи јеванђеље украшено са пет драгих каменова.

Натпис на аверсу MONET-A-REGISVROSI.

Ову врсту први је определио као новац краља Милутина J. Lucenbacher.

До времена објављивања ове врсте (1977) било је познато 32 примерка, а јављала се у 19 збирки.

Покажимо на примеру динара краља Милутина, са владаром који седи и у десној руци држи мач, а у левој заставу (на наличју је краљица која седи на престолу и држи крин), – уметничко-естетске представе и симболику на српском средњовековном новцу. – На том и другим примерцима новца краља Милутина доста често појављују се сваковрсне поетске представе, орнаменти, ознаке, предмети, симболи и др., који имају лирски, ликовно-визуелни, пластични, ритмички, стилско-уметнички и симболички смисао и значење.

Уочљиво је да на поменутом динару краљ има колмовану косу, по узору на западноевропске владаре. На глави му је зупчаста круна са три складно уобличене гране, од којих се свака посебно рачва и има по три карактеристично распоређене

---

30 Димитријевић је фотографије снимио у Археолошком музеју у Сплиту (збирка Штокерт), у музеју Ермитаж у Санкт Петербургу и Народном музеју у Београду.

31 У Каталогу су спојене раније врсте 13 и 14, разврстане и објављене у студији Нове емисије краља Драгутина, Владислава II и краља Милутина (стр. 138–139).

избочине. Симболика броја три врло је темељна и израз је извесног интелектуалног, духовног и божанског реда, како у космосу, тако и у човеку. Тај број синтетише тројединство, творачку моћ и раст. У хришћанској симболици то је Св. тројица која оличава јединство тела и душе у човеку и цркви. "Три су дара мудраца од истока Христу као богу, цару, жртви; три су фигуре у призору преображења, три кушања, одрицања Петрова (...) три Марије те три својства, или теолошке врлине – вера, нада и љубав".[32]

Краљ седи на ониском престолу без наслона. Одевен је у ратничко одело и на себи носи коњички огртач закопчан или везан око врата. Копча, или можда чвор виси око врата као нека врста медаљона. Огртач владару иде иза руку и прикладно је пребачен преко колена, тако да се виде вешто уобличени набори. Око краљевог струка је обли пластично изражени појас, на коме се назиру метални делови. У десној у лакту савијеној руци он држи кратки, убојити мач са изразитијим ужлебљењем у средини; у левој руци му је симболична застава са три означене пруге, што упућује на тробојницу. Овај стег је симбол владара и државе, али и могуће победе у борби. Застава је, чини се, окренута споља и платно јој се лепрша и као да мало пада. Бокови престола продужавају се у страну и, што је врло карактеристично, украшени су одоздо и одозго гранама винове лозе, са рељефно уобличеним листовима. Латинички натпис иде полукружно ивицом са обе стране.

На реверсу је лик краљице са велом на глави. И она на глави носи зупчасту, још складније уобличену круну, са три упадљивије основне гране које се рачвају у три смера. Седи на вешто визуелно-уметнички уобличеном престолу, који је дат у извесној перспективи. Бочне стране престола су од токарених стубића на којима стоји; стубићи при врху имају мајсторски токарене украсе. Краљица такође носи једну врсту огртача, који је прикопчан око врата. У десној мало савијеној руци држи симболични цвет крина, а левом у полупокрету изгледа придржава увезе огртача.

Са обе стране престола, унеколико као и код визуелне представе краља, од саме основе полазе сферичне гране које се при врху ритмично савијају и поново завршавају листовима винове лозе. На лози изнад листова, са обе стране, стоје птичице са задигнутом главом наспрам краљице у ставу милозвучног певања.[33]

При студијском разматрању динара краља Милутина са поменутим детаљима на аверсу и краљицом која држи крин, Димитријевић пише о биљном орнаменту "са лишћем од винове лозе и деловима од саме лозе".[34] (Ту подвлачи да се таква орнаментика среће само на овој врсти новца.)

Осврнимо се укратко на слојевиту библијску симболику винове лозе, њен поетски смисао и ликовно-уметничке и пластичне елементе.

Винова лоза се у старим религијама сматра за свето, па чак и за божанско дрво. Известан одјек тих древних веровања налази се у Старом завету, на пример, у Књизи мудрости.[35] Зато се винова лоза, која се среће на поменутом динару краља

---

32 Џ. К. Купетр, Илустрована енциклопедија традиционалних симбола, Просвета, Београд 1986, стр. 20–22.

33 С. Димитријевић, Нове врсте српског средњовековног новца (приредили Милан С. Димитријевић – Ранко Мандић, стр. 57, слика 1 и 2, као и сл. 3 и 4. С. Димитријевић, Средњовековни српски новац, стр. 34-(35). М. Цветковић, Живети пуним животом, стр. 101–112.

34 С. Димитријевић, Нове врсте српског средњовековног новца, стр 63.

35 Ј. Шевалије, А. Гербрант, Рјечник симбола (митови, сни, обичаји, ликови, боје, бројеви),

Милутина, може сматрати изузетно важним библијским симболом, а у теолошком смислу "означава однос између бога и његовог народа".[36]

Сергије Димитријевић о краљу Милутину из нумизматичке перспективе

Сергије Димитријевић енциклопедијски сажето и прегледно пише о краљу Милутину, и то приликом разматрања оптицаја новца краља Драгутина, Владислава II и краља Милутина.[37] При том сигурно, са широким познавањем, износи релевантне архивске податке важне за нумизматику и поједине новчане врсте. Акценат ставља на интитулације у црквеним повељама у којима се појављује краљ Стефан Урош II Милутин, дајући шире наводе.

Осврт на краља Милутина и његову владавину започиње општијим указивањем на његово порекло, како то чине и други, на пример Станоје Станојевић, проф. др Михаило Ј. Динић. Димитријевић напомиње да је краљ Милутин млађи син краља Стефана Уроша I и Францускиње Јелене. Престо је преузео од свог старијег брата краља Стефана (Драгутина) на сабору у Дежеву 1282.

После указивања на територије које је држао краљ Стефан Драгутин и признавања врховне власти Милутина, Димитријевић пише о страним историјским изворима из тога доба и називима краља Милутина у њима: Rex Rasie, насупрот Драгутину, кога називају Rex Servie. Али има и страних извора који и краља Милутина називају Rex Servie. Ти и други називи од важности су за атрибуцију у нумизматици. Тако, на пример, неки нумизматичари "додељују новац на коме се појављује само име Стефана краљу Стефану Урошу II (Милутину), лишавајући тиме краља Стефана Драгутина неких новчаних врста", напомиње Димитријевић.

Пошто је приказао начин на који је краљ Милутин проширио своје територије и постао "господар земље од мора до велике реке Дунава (ad flumen Donubii magni), Димитријевић најпре помиње интитулацију у повељи из 1302.[38] и 1305.[39] године, а потом у повељи из 1311.[40] и у повељи ртачког манастира из 1313. са интитулацијом краља Милутина. У наставку се наводе интитулације у Светостефанској повељи, па из католичког манастира на Млету[41] и у Грачаничкој повељи,[42] која је лоше очувана.

Од извесног значаја за нумизматику и тумачење натписа на новцу може бити начин Милутиновог потписивања на писмима, као и на повељама. Димитријевић је

Накладни завод MX, Загреб 1987, стр. 359. (друго проширено издање).

36 Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства и увод у иконологију, Свеучилишна наклада Либер, Загреб 1985, стр. 585.

37 С. Димитријевић, Новчане емисије краља Драгутина, Владислава II и краља Милутина, стр. 134–136.

38 Она почиње са "оурѡшъ кралъ стефанъ"...

39 У оној из 1305. стоји: "...самодржавъни краъ србски и поморскы". Наведено према F. Miklosich, Monumenta Serbica, Viennae 1858, 65–66, N° LXIII.

40 У њој стоји: "стефанъ оурошъ вторыи ѿтъ племене же краъ и самодържьцъ все српъскиие и поморскиѥ земълѥ..."

41 На њој стоји: "стефанъ оурошъ по милости божиѥ краъ..."

42 А у грачаничкој повељи стоји: "и азъ стефанъ краъ оурошъ вторыи..."

утврдио да се краљ Милутин потписивао на четири начина;[43] на повељама се такође налазе четири врсте потписа.

При крају овог општијег погледа на краља Милутина из угла нумизматике, Димитријевић скреће пажњу на називе краља Милутина у млетачким, дубровачким и другим изворима. Он се у њима назива "rex Urossius". Милутиново име појављује се код Данила и Пахимера и у натпису у прекрасном манастиру Старо Нагоричино, где дословно стоји "Урош Милутин", наводи Димитријевић према К. Јиричеку и С. Станојевићу.[44]

Аутор студије о новчаним емисијама три напред поменута краља излаже бројне податке о интитулацијама и потписима краља Милутина на повељама и писмима да би разрешио недоумице око нетачног приписивања новца овом градитељу многобројних српских манастира. Димитријевић указује на чињеницу да то што се у аутентичним архивским изворима и актима краља Милутина "нигде не појављује само Стефан", допринеће исправљању грешке да му се додељује, приписује новац који му не припада.

Рано студијско виђење новца краља Милутина

У једној од првих раних студија (1959) Сергије Димитријевић пише о ковању бакарног новца у средњовековној Србији.[45] При том захвата и новац краља Милутина дајући опис у сасвим кратким назнакама, који ће у каснијим радовима проширити. Као друга нова врста ту је означен новац краља Милутина са гологлавим краљем који прима заставу од светог Стефана...[46] Примерак је из Димитријевићеве збирке са траговима посребривања. У напомени 28а бележи да му је пречник 20mm, а тежина 1,95 g. На примерку се налази контрамарка.[47]

Врста под бројем три у овој студији је такође новац краља Милутина са гологлавим краљем који прима крст од св. Стефана.[48] Примерак је такође из збирке Димитријевића и има пречник 21 mm, а тежину 1,45 g. Нагласимо да је три примерка овог новца краља Милутина истраживач Димитријевић пронашао у другим збиркама (др Љ. Недељковића, Валтазара Богишића у Цавтату, у Kunsthistorische Museum у Бечу). Скрећемо пажњу на ово како би се видело да се новац краља Милутина нашао у еминентним домаћим и страним нумизматичким збиркама, што сведочи и о

---

43 стефань оурошь или стефань оурошь краль – са крстом или без њега испред и иза потписа. За два друга преостала потписа види: С. Димитријевић, Новчане емисије..., стр. 135.

44 Исто, стр. 136.

45 С. Димитријевић, Српски средњовековни бакарни новац, Историјски часопис САНУ, Београд 1959, књ. VIII, стр. 27–45.

46 Исто, стр. 31.

47 Контрамарка у нумизматици је "испупчен или удубљен отисак начињен на новцу после његовог ковања, а помоћу специјалног жига". С. Димитријевић је контрамарку у нумизматици именовао према E. Babelon Description historique, et chronologiue des monnaies de la Republique Romaine, Париз 1885, LVI. Упадљиво је да је у Речнику српскохрватског књижевног и народног језика, САНУ, Београд 1978, књ. X, стр. 155, изостао нумизматички појам контрамарке па га ваља допунити на основу указивања С. Димитријевића, Контрамарке на средњовековним српским и босанским динарима, Историјски часопис САНУ, Београд 1961–1962, књ. XII–XIII, Стр. (91)

48 С. Димитријевић, Српски средњовековни и босански нова, стр. 31.

његовом значају и важности не само за средњовековно новчарство већ и за историјску науку.

Новац краља Милутина у овој раној студији сагледан је, поред осталог, из угла фалсификата, словних ознака и робноновчане привреде. Бакарни новци су, према Димитријевићевом указивању, својевремено били "превучени сребрном превлаком". Према разврставању тада познатих примерка бакарног новца из времена краља Милутина уочљиво је да су пронађене три врсте са шест примерака у неколиким збиркама,[49] укључујући ту и Димитријевићеву. Фалсификате бакарног новца Димитријевић настоји да оцени из перспективе националне историје. При том истиче да су поменути фалсификати из времена Драгутина и Милутина "од највећег интереса за нашу историју". Он о њиховом постојању у приличној бројности налази "једно од објашњења" (подвукао С. Д.) за различите забране и санкције од стране Венеције и Дубровника у односу на српске динаре. Према његовим истраживањима, време тих првих забрана подудара се са "првим мерама које је Венеција предузела против српских динара!",[50] записује са знаком узвика.

Да би оснажио ове и сличне тезе о забранама и фалсификовању новца у доба краља Милутина, Димитријевић врло спретно преплиће и повезује речити говор нумизматичког материјала из своје и других збирки са писмима, повељама, печатима и сличном грађом из дубровачког, млетачког и других архива. Тако у вези са овим проблемима помиње писмо краља Милутина из 1320. године упућено дубровачкој влади, "у коме се тражи да му на име дмитровског дохотка даду добре динаре, а не зле, јер му зле динаре Грци не примају".[51] У вези са фалсификатима др Станиша Новаковић сматра да су у Димитријевићевој студији наведени аргументи у прилог тези "да ови новци представљају у ствари тадашње фалсификате одговарајућих сребрних врста, а да су праве бакарне новце имали само приморски градови".[52] Поводом чињенице да су неки бакарни новци превучени сребрном превлаком, Димитријевић у напомени 46 (стр. 35) констатује "да се код бакарног новца приморских градова ни у једном јединим случају не сусрећу овакви трагови" (посребривања).

Када је реч о словним ознакама, Димитријевић међу првима запажа да на контрамаркираном новцу са представом гологлавог краља који прима заставу, а припада Урошу I или Милутину – нема никаквих словних ознака.[53] При том он претпоставља да је постојање поменутих фалсификата било од утицаја и на увођење словних ознака. Јер се њима одређивало порекло врсте новца и назначавао онај ко је одговоран за његову вредност. Овде је веома битно компаративно указивање да се словне ознаке појављују на српском новцу "у време Милутинове владе, много раније но што се то десило у Венецији".[54] Полазећи од Corpusa nummorum italicorum (том VII, 65 и 95), Димитријевић пише да су словне ознаке у Венецији почеле да се стављају на новац од владавине Andrea Dandola (1343–1354), а на сребрним грошевима тек од времена Andrea Contarini-a (1368–1382). Овај важан компаративни податак из нумизматике открива, између осталог, извесну финансијско-монетарну

49 Исто, стр. 35.

50 Исто, стр. 36.

51 Наведено према Љ. Стојановићу, Старе српске повеље и писма, Београд 1929, 39, бр. 43.

52 С. Новаковић, Научни рад Сергија Димитријевића на подручју нумизматике, стр. 235.

53 С. Димитријевић, Српски средњовековни бакарни новац, стр. 39.

54 Исто, стр. 39.

предузимљивост и виталност (ознаке на новцу) српских владара Уроша I и Милутина, који су у новчарству унеколико предњачили у односу на поједине европске центре.

Ову рану Димитријевићеву студију о нашем средњовековном бакарном новцу, у којој се на више места указује на краља Милутина, др Вујадин Иванишевић, добар зналац нумизматике, са доста разлога ситуира међу оне које се баве развојним етапама старог српског новчарства. Ставља је уз новчане емисије краља Милутина и њему блиских Драгутина и Владислава II, те уз "Новац града Смедерева" (1970) и "Новац кнеза Лазара" (1971), из седамдесетих година прошлог века;[55] а то су и неке од понајвреднијих Димитријевићевих студија из нумизматике.

Осврт на поједине новчане врсте са представом краља Милутина

У току систематског објављивања појединих врста, половином шездесетих година, Сергије Димитријевић описује, и уз то даје опште податке о динару краља Милутина са владаром који седи и полудинару из времена краља Милутина.[56] Истовремено, како то иначе бива у темељним студијским захватима, Димитријевић исправља и допуњује неке, до тога времена "погрешно или непотпуно објављене новчане врсте".[57]

У овим и другим сличним студијама, Димитријевић, који поседује изграђену критичку свест научника што је скоро вазда будна, понегде остаје на нивоу студијских претпоставки. Такав је случај, на пример, са полудинаром, кога тако условно и именује, из времена краља Милутина, са владаром што седи, без натписа на лицу новца, и Исусом који седи на престолу, на наличју. Тај новац и поред знатне сличности са ситним мађарским сребрним новцем Bele IV (1235–1270. – Retty, 301–2), Стефаном V и другима, Димитријевић опредељује и сматра српским новцем. Један од важнијих аргумената за то му је што се наличје новца са Исусом који седи не појављује на првом мађарском новцу, али се "јавља на свом српском новцу краљевског периода",[58] осим код претходног ауторовог новообјављеног динара краља Милутина, где, са изузетком, на наличју краљица седи на престолу и држи крин.[59]

Без даљег залажења у Димитријевићеву аргументацију о поменутом полудинару са краљем Драгутином и Милутином, учинићемо овде једну напомену научно-методолошке природе. Наиме, наш аутор уме да води подоста рачуна о празнинама што постоје у постигнутим сазнањима[60] и ретким налазима и примерцима који су основа за закључивања које нова открића могу довести у питање. Он се овде, а и другде, труди да избегне исконструисане везе и решења прилично честа у нумизматичкој литератури (Растислав Марић), већ назначава позиције и отвара могућности за евентуалне допуне на основу налаза из нових остава или

55 Вујадин Иванишевић, О књизи "Средњовековни српски новац", Лесковачки зборник, 2002, XLII, стр. 319.

56 С. Димитријевић, Нове врсте нових серија српског средњовековног новца, посебан отисак из Старинара, орган Археолошког института, Нова серија, књ. XV–XVI, Београд 1964–1965, стр. (115)–121.

57 Исто, стр. (115).

58 Исто, стр. 119.

59 Исто, стр. 115.

60 Антонио Грамши, Изабрана дела, Београд 1959, стр. 115–116.

примерака из још неиспитаних и нерегистрованих збирки.

Полазећи од битних Димитријевићевих ставова, Зоран Радисављевић указује на уметничке вредности и лепоте српског средњовековног новца. При том он наводи оно што је Димитријевић често умео да каже о красотама и естетским домашајима нашег средњовековног новчарства, које крије "богатство једне недовољно познате уметности. Када српска средњовековна нумизматика буде доступна јавности, она ће заузети место крај икона, фресака, стећака и манастира из тога доба".[61]

61 Зоран Радисављевић, Значајна нумизматика у САНУ – Ковачи новца краља Милутина, *Политика*, 11.5.1992.





Новац краља Милутина

Nikola Cvetković

KING MILUTIN'S COINS AS AN AUTHENTIC HISTORICAL RESOURCE IN THE COLLECTION AND THE WORKS OF SERGIJ DIMITRIJEVIĆ

On the whole, Sergije Dimitrijević collected and classified the corpus and a huge amount of relevant material for his masterpiece "Corpus nummorum medievalorum Serbiae". Through his thorough analysis of the new types of Serbian medieval coins, his study "The New Series of the New Types..." and many others, especially the ones which dealt with King Milutin's dinar and semi-dinar and other coins of the time of King Dragutin, Vladislav II and King Milutin, Dimitrijević framed the concept of structure and developed a methodological approach for "Corpus nummorum medievalorum Serbiae", which was later realized. Some indications for this happened in 1955 and, later on, in the late 1960's, 1970's and 1980's, Sergije, supported by his wife Nada Dimitrijević, performed huge work for which one would need help from a team of researchers or the entire specialized institute.

His works "The Medieval Serbian Coins" (1997) and "The Catalogue of the Collection of the Serbian Medieval Coins" (2001), in which a wealth of the heraldic designs appearing on the obverse and reverse sides of the coins, Cyrillic and Latin inscriptions, artistically designed monograms, ornaments etc. is presented, offer a great number of valuable details to our historical study. It is becoming obvious that Serbian mediaval numismatics, including the coins of King Dragutin, King Milutin, Tsar Dušan, Prince Lazar etc., is of great significance not only to our own but also to the European archaelogy, history, in particular the history of medieval art and history of applied arts, contemporary art as well – in general, to the entire scholarly and cultural public here and worldwide.

Чедомир Ребић (Лепосавић)

СВЕТОСТ КАО КАТЕГОРИЈА ДУХОВНОГ ЖИВОТА У ДЈЕЛИМА ДАНИЛА ПЕЋКОГ

Досадашња проучавања дјела Данила Другог више су полазила са аспекта који се у књижевној науци дефинише као спољашњи приступ проучавању, док су мање разматрана поетска питања, унутарња слојевитост и умјетнички облик њиховог постојања. Када се сагледа унутарња структура неких дјела Данила Пећког, открива се да су ту "заступљени и склопљени многи жанрови: молитве, плачеви, унутрашњи монолози или дијалози са својом душом, покајничка исповедања или похвале, па чак и поученија",[1] кроз које се пројављује светост као категорија духовног живота. Личности које су носиоци оваквог типа светости, по чему се српска духовна традиција издваја, носе неке наглашено личне црте.

Ако Даниловом дјелу приступимо као умјетничком документу на коме се проучава историјска позадина, средина и околности у којима је дјело настало, онда се са овог дјела "скида" све оно умијеће које своје изворе има у духовном животу. И када се год доносила оцјена о умјетничкој вриједности оваквих дјела наше старе књижевности, у којим су извори естетских активности аутора били историјски догађаји и "глас с неба", што се пројављује у естетским конкретизацијама, у великој мјери те су оцјене биле неприхватљиве. Схватање да је "штета што Данило као писац није имао више књижевног талента", јер "он нема у довољној мери дар лаког и живљег излагања", па му је "стил сувише китњаст и високопаран, а местимично има нејасности и непрецизности",[2] не само што не одговара стварним вриједностима дјела него се у таквом схватању крије немоћ разумијевања умјетничке специфичности старе српске књижевности. Историја старе српске књижевности препуњена је оваквим произвољним судовима, заснованим на личној наклоности и предрасуди. Такво вредновање настало је и о Доментијанову дјелу,[3] и то је учинио велики српски књижевни историчар и критичар. И он је негирао највише вриједности дјела, вјечно живе, на којим се изграђивала духовна култура Срба. И да не би оваква вредновања прерасла у модел, ваља скренути пажњу на њих.

Данилово дјело *Живот краља Милутина*[*] испуњено је духовном традицијом којом се већ хранио српски народ. Ту је и специфичан култ према владару, који је "умео да увиди велики значај цркве у тадашњем свету и да њен утицај још више оснажи величанственим грађевинама и задужбинама",[4] да оснује "многољудне и

---

1 Димитрије Богдановић, *Историја старе срске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд 1980, стр. 177.

2 Драгољуб Павловић, *Старија југословенска књижевност*, Научна књига, Београд 1971, стр. 74.

3 О овоме види: Павле Поповић: Доментијан, у дј.: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Књига двадесет пета, свеска 3–4, Београд 1959, стр. 209–225.

* Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*. Службе, Књига шеста, Просвета: Српска књижевна задруга, Београд 1988.

4 Василије Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Сремски Карловци, Српска манастирска штампарија, 1920, стр. 89.

богате монашке колоније".[5] Исто је тако краљ Милутин био "издашан према невољнима, слепима, кљастима и губавима, који су се ради добијања милостиње искупљали на његов двор".[6] Све су то извори светости који су учинили да Милутин "убрзо по смрти постане 'свети краљ'".[7]

Такав Милутинов однос према цркви, монаштву и невољнима открива његову основну замисао развоја културе и земље, на чему се ствара једна специфична "географија"[8] српске душе. Зато у историји српске светости и српске духовности дјело краља Милутина заузима значајно мјесто, о чему Данило Други поетски казује и естетски конкретизује.

Данило је био веома образован писац. Он је знао да дјело може стећи трајну вриједност само ако је утемељено на вјечно живим изворима – Светом писму, Светом предању и светоотачким списима. На тој основи створено је дјело Живот краља Милутина. Од књига Старог и Новог завјета највише је у овом дјелу употребљавао Давидове псалме, гдје се кроз цитате, испуњене молитвом, приноси слава Творцу, и истовремено усмјерава на онај дио садржаја, који се пројављује кроз цитате Светог јеванђеља по Матеју, и других светих списа.

Почетак Житија, исказан молитвом "Владико благослови", иза кога слиједе ријечи виђења славе Божије, која се пројављује кроз два цитата из Светог јеванђеља по Матеју – "не дођох позвати праведнике, но грешнике на покајање" (Мт 9, 13), и "нека се просвети светлост ваша пред људима, и да угледају ваша добра дела и прославе Оца вашега, који је на небесима" (Мт 5, 16), – одређују духовни контекст дјела. На молитвено обраћање Богу, и искање оног што је души корисно, наслањају се ријечи Давидових псалама – "почетак ријечи Твојих је истина" (Пс 119, 160), и "дела руку Твојих су небеса, она ће погинути, а Ти сам јеси и године Твоје не свршавају се" (Пс 102, 26–27), којима се показује да су ријечи Божије истините, и да је оно што слиједи иза ових стихова, његово казивање о овоме "светом краљу", истинито. Другим стиховима Псалми открива се Божија вјечност, без почетка и без краја, без временског ограничења, чиме овоме Житију Данило жели дати трајну вриједност.

У Даниловом прослављању имена Христовог – "пророци проповедаше, апостоли научише, мученици исповедише; а ми поверовасмо Теби, Богу нашему, који се јави у телу, јер Твојим доласком засија светлост нама грешницима који седимо у тами, и нама који смо ослепили..." (стр. 109), показује се како христољубива душа прима славу Христову, и како се та слава пројављује кроз просвјетљење ума даровима Светога духа.

Свјестан да се прихватио тешкога посла – писања животописа, Данило се пита: "Шта ли ћу рећи, или шта да проговорим? Којим ли начином да исповедим Онога који је изнад сваког исповедања?" (стр. 109), и открива да су стваралачка начела у ријечима васељенског учитеља светог спостола Павла, који поучава да је сва премудрост, све савршенство, у Господу Богу Исусу Христу, јер "у Њега је све, и кроз Њега је све" (Римљ 11, 36). У уму Господњем, који је сав у цркви, вјечно су живе

5 Исто.

6 Нав. дјело, стр. 88.

7 Нав. дјело, стр. 89.

8 О овоме види у дј.: История руской святост, Москва 2001, стр. 3–8.

силе које воде човјека по љествици духовног савршенства. Овакав приступ довео га је до сазнања да за своју стваралачку активност одабере јеванђељски метод – "духовно духовним доказујући" (1. Кор 2, 13, стр. 110. Житија), јер "оно што нам је даровано од Бога не може се проповедати 'речима људске мудрости'" него "то се проповеда само речима које учи Дух свети"[9], каже отац Јустин Поповић.

Са великим осјећањем гријеха, називајући себе "грешним", "дужником" и "слугом", Данило моли Божије милосрђе да му дâ "реч разума" како би могао "похвални живот" овог "благочастивог краља" "исповедити".

Све ово Данило сагледава на равни духовног живота, чији се смисао открива кроз цитате Давидових псалама. Кроза стихове, које Данило овако уткива – "помози ме, и услишићу те" (Пс 91, 15, стр. 110 Жит.) – открива се да он жели казивати о оним особинама краља Милутина које су узвишене, и које Господ штити својом руком, јер Господ не оставља праведника, него га "помаже и избавља" (Пс 37, 40). Овим је аутор осигурао ширу рецепцију дјела, јер за умјетничко казивање, поетско ткање и естетску пројекцију оваквих особина не показују интерес само индивидуални читаоци него и шири кругови.

Овдје Данило уткива једну велику хришћанску поуку, кроз коју се сагледава значај дјела краља Милутина – градња светих храмова. У молитви Христу да му "дарује од неисцрпнога извора благодати духовне да у (њему) струје силе светога и животворећег Духа, износећи пиће животне воде речи божанских списа" (стр. 110) – пројављују се мисли Откривења светог Јована Богослова (види Откр 22, 17). Јеванђељска поука да Свети дух и црква Христова "позивају сваког да дође и захвати воде живе да би се удостојио да постане грађанин Небеског Јерусалима"[10] – открива какав је смисао аутор желио дати овоме животопису.

Послије овако утврђеног тематског оквира и стилског поступка, Данило прелази на родословно казивање о овоме "светом краљу". Он је био "син славних родитеља", "великога краља" Уроша и "христољубиве" Јелене, и био је од своје младости Богу мио и "означен Духом благодати". И сва се способност овог "светог краља" одређује не загледањем у њега самога, него његовим односом према Богу, о чему Данило овако поетски казује:

"Ово дете породи премудрост, задоји благодат, а узрасте Свети дух. Сама десница силе Владичине венча његову главу венцем који не вене и даде га као многосветли светилник своме отачаству, који напредује Божијим промислом, да се прослави богоугодним делима и да се сабере оно што је расточено од државе његова отачаства. Добар пастир умних оваца целе своје области, и њихов добри учитељ и наставник, зидатељ божаствених цркава, и не само зидатељ но и палих (цркава) обновитељ, у намери да све приведе ка истинитој вери..."

(Живот краља Милутина, стр. 111)

Духовно узвођење, кроз искушење и подвижништво, овог благочастивог и христољубивог краља Данило сагледава у склопу Божије правде и Божије истине, и то естетски пројектује стиховима Давидових псалама, јер рече: "Засијаће у његове дане правда и множина мира" (Пс 72, 7, стр. 112). Као што се пророк Давид молио

---

9 Отац Јустин Поповић, *Тумачење Посланица прве и друге Коринћанима светог апостола Павла*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1983, стр. 28.

10 Архиепископ Аверкије, Апокалипсис, православно тумачење, превод с руског и енглеског, Вршац 1996, стр. 183.

Господу Богу да му народ живи у правди и миру, тако се, према казивању Данилову, Милутин бринуо да му отачаство буде испуњено благодаћу, и народ "поживи у доброј вери и чистоти". У вјери, љубави, истини и правди сви су јеванђељски закони у којима је краљ Милутин налазио заштиту од "многих иноплемених царева и од осталих других".

"Да би се човјек уподобио Богу и тежио ка Њему, нужно је да унутар себе има елеменат божанског".[11] У том елементу садржана су филозофска и теолошка питања, која се тичу "релација између Бога и човјека, Творца и творевине".[12] Милутиново схватање о односу Бога и човјека, Творца и творевине Данило износи кроз поетска казивања и естетске конкретизације. Схватајући да се тај однос Бога и човјека успоставља кроз љубав, јер "Бог је љубав" (1. Јн 4, 8), Милутин се, како казује Данило, духовно уздизао кроз молитву и тако припремао за сва велика дјела провођена на земљи. Када је "хулни цар, ђаволом наговорен, сличан оном лукавом предатељу који одступи од светлости у таму" (стр. 114), кренуо на овога "благочастивога и христољубивога" краља, овај, уздајући се једино у Господа, подигну руке у висину, мољаше се, овако говорећи:

"Господе, подигни силу Твоју и дођи да нас спасеш". И: "Боже, у помоћ моју пази и пожури се, Господе, да ми помогнеш". И "суди, Господе, онима који ме вређају и бори се с онима који се са мном боре". И "ти, господине мој свети преподобни оче Симеоне, пожури се да ми помогнеш, јер ако хоћеш, могуће ти је".

(Живот краља Милутина, стр. 115)

Кроз Пророкове ријечи Милутин иште спасење; зна да је за његово спасење довољна Божија ријеч. И као што су некада Асирци били побијеђени Божијим анђелима, јер "Анђели Господњи станом стоје око онијех који се њега боје, и избављају их" (Пс 34, 7), тако се и Милутин молио преподобном оцу Симеону, који "на висинама са анђелима ликује", да му призивањем имена Господњег помогне.

Ријечи пророка Давида – "благо ономе којему је надање у Господу, Богу његову" (Пс 146, 5), и ријечи пророка Јеремије – "благо човјеку који се узда у Господа и коме је Господ узданица" (Јер 17, 7), – које "нас побуђују на ревносно стремљење ка Богу",[13] и у којима свети Јован Златоуст налази "силу савјета",[14] јер се "неразумни надају у човјека, а разумни у Бога",[15] налазимо поетски уплетене у Даниловом казивању:

"Јер овај благочастиви од младости своје никада није имао наде ни уздања у људску помоћ, која брзо ишчезава, но у Бога, који је свима сила и помоћ. Његовом помоћу и заступством неповређено од оних који зло мисле проводио је свој живот".

(Живот краља Милутина, стр. 116)

Милутин се увијек "ограђивао крсним знаком", "истицао божански закон", "разгарао се божанском љубављу", и "подвизавајући се у Господу, победио све своје

11 Панајотис Нелас, Обожење у Христу, православне перспективе природе људске личности, превод, Хиландарски фонд, Србиње–Београд–Ваљево 2001, стр. 29.

12 Исто.

13 Толковая псалтырь, Ефимия Зигабена, греческого филозофа и монаха, перевод с греческого, Киевь 1882, стр 399.

14 Златоуст, исто.

15 Исто.

непријатеље". Кроз његова дјела пројавило се виђење пророка Исаије, који каже: "И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњега" (Ис 11, 2). И ријечи истог пророка – "и народи који те нијесу знали стећи ће се к теби" (Ис 55, 5), пророка који је био призван од Бога и обдарен највишим духовним даровима, као и други елементи његовог пророштва, испољили су се на овоме "светом краљу".

Када су браничевски бољари Дрман и Куделин, као татарски вазали, "ђаволским дејством наговорени", занесени "злом мишљу" против овога благоставивога и христољубивога краља, хтјели "озлобити њега и његову државу", тада је краљ, уз помоћ војника "вазљубљеног брата" прогнао ове "зломисленике". И за све то краљ је одао Богу хвалу и славу, који му је "руком крепком и мишицом подигнутом" (Пс 136, 12), као некада пророку Давиду, помогао да побиједи своје непријатеље.

Данило нам казује да је овај "свети краљ" увијек био више окренут према небеском него према земаљском. "Ограђујући се крсним знаком", "истичући божански закон", и "разгарајући се божанском љубављу", он се није "узвеличавао царском влашћу" него "пунио сваким добрим намјерама". И као што је пророк Исаија казивао да ће на богољубивој души "почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњега" (Ис 11, 2), такве је дарове и божанствене силе Данило приписао овоме "светом краљу" (види: Живот, стр. 117).

"Ограђујући се силама Св. духа", и молитвама својих угодника св. Симеона и Саве, молитвама кроз које му је Бог јавио велико знамење, краљ Милутин успио је да лукаве мисли бугарског кнеза Шишмана преобрази у покајање:

"Господине мој, славни краљу, одврати јарост гнева твога од мене; јер што сам учинио, према мојим делима ово све дође на мене. Но нећу наставити ка овом да имам такву злу мисао у срцу моме. Прими ме као једнога од вазљубљених твојих, са клетвом изрекавши, да до издисања мога нећу више погрешити твојој вољи".

(Живот краља Милутина, стр. 120)

Као да су се Господове ријечи – "милости хоћу, а не жртвоприношење, јер нисам дошао да зовем праведнике, но грјешнике на покајање" (Мт 9, 13) – пројавиле у дјелима овог "светог краља", свједочи нам Данило.

Молитва је најмоћније средство које је краља Милутина водило путем спасења. Давидову поуку – "призови ме у невољи својој, избавићу те" (Пс 50, 15), кроз коју се пројављује јеванђељски дух богопоштовања, краљ Милутин добро је схватио; схватио је да се све земаљско и временско, као и оно небеско и вјечно, и сав однос Бога и човјека, пројављује кроз молитву. Када су, по ђавољем наговору, татарске и паганске силе кренуле на овога христољупца, он је нашао најмоћније утврђење у молитви:

"Господе, не удаљи Твоје помоћи од мене
и погледај на заступство моје,
и устани у сретање моје,
и види, и узврати зло непријатељима мојима".

(Живот кр. Милутина, стр. 122)

Једна специфична естетска активност, кроз коју се пројављује физиономија аутора и његов однос према лику дјела, његово прилагођавање теми житија, настаје у току приповиједања када аутор своју и објективност и субјективност почиње да нивелише и да из тако умирене перспективе коментарише умјетничке детаље и стваралачка начела:

"А сада чујте, вазљубљени, ова дела благочастивога господина мога превисокога краља Уроша, и видесте ли толику безмерну љубав Господњу према њему и победу на замке непријазне. Јер ко се слушајући неће дивити, или гледајући ово, неће одати Богу хвале, који га је прославио тако добрим делима двоструко? А ја грешни и недостојни раб Христа мога Данило, који сам пожурио да исповедим величија неисказаних чудеса овога мога господина, помишљам у моме уму, откуда ми и ове изречене речи, јер обузет веома страхом хтео сам ћутати, а љубављу богоугодних његових дела рањен, усуђујем се да изнесем њему похвале, ободрен силом Св. духа. Дело ми је драго, но, добри мој Спаситељу Христе, колико хоћеш дај ми, јер посматрајући дивна и неисказана дела овога доброг и верног слуге Твога, ужасавам се и дршћем одакле ћу почети, чиме ли ћи окончати. Ко ће набројити његова чудеса? Који ће многоговорљив језик исказати тајна дела његова Богу, која не може сазнати човечја природа? Које ће се усне отворити достојно на похвалу му, (да) га разумно узвеличају? ... Треба смотрити његове трудове и знојење и топљење тела, ноћна бдења и топле сузе, неисказане милостиње па чак и до смрти његове, незлобиву нарав, тиху и послушну, о чему се потрудисмо да после овога проговоримо, од недостатка мога слабога ума. Јер ако изнесем по имену све о овом христољубивом, то је онда могуће и звезде небесне избројити или песак морски. Но колико грешни видесмо очима нашима или од којих дела његових постадосмо тајници, ако нам ко саопшти од пређашњих сведока живота овога христољубивога, тако изнесох вашем боголубљу, што је било на крају његова живота, којима га Бог прими".

(Живот краља Милутина, стр. 126–127)

Пројекција ауторове улоге у наведеном исказу има велики значај за сагледавање истине догађаја, о којима пише, и естетске истине. На умјетнички поступак утицали су начини сазнавања догађаја: он о неким догађајима пише по "виђењу очима"; о неким дјелима казује јер им је "постао тајник", а нешто приповиједа на основу "саопштења пређашњих сведока живота овога христољубивога" краља. Овакав начин изворног сазнавања појачава значај ауторових стваралачких начела. То му истовремено омогућава велику покретљивост у избору тачака гледишта.

У наведеном цитату који чини средишњи дио овога животописа писац употребљава епитете "грешни" и "недостојни", кроз које се сагледава ауторитет о коме пише. У својим "исповедима величија неисказаних чудеса овога господина", како каже аутор, открива се сопствени духовни пут овог "светог краља"; ту су и неке ријечи (или краћи искази) на којима се заснива "кључ" објашњења цјелокупне духовне дјелатности краља Милутина.

Естетичним, реторичним питањем – "који ће многоговорљив језик исказати тајна дела његова Богу, која не може сазнати човечја природа" (стр. 126) – Данило нам открива духовна виђења о дјелима краља Милутина; доводи нам у присутност и живот оно што је временом и мјестом удаљено, а поступком скривено. Познато је да је краљ Милутин чинио милостињу и служио Богу својим дјелима. Христове ријечи из Бесједе на гори – "Пазите да милостињу своју не чините пред људима да вас они виде" (Мт 6, 1), и "ти кад чиниш милостињу, да не зна љевица твоја шта чини десница твоја" (Мт 6, 3) – пројављују се у начину стицања небоземних врлина овога "светога краља". Поуке светог Јована Златоустог да су лицемјери они који су "чинили

милостињу не из милосрђа према ближњем већ ради људске славе",[16] и да се "овим не забрањује чинити милостињу јавно, већ се тражи да се милостиња, чињена јавно или тајно, чини без самољубиве жеље за славом људском"[17] – као да су биле руководно начело кроз које се краљ Милутин уподобљавао Богу. И када се све ово открије, о чему нам Данило казује као "тајник", онда ће краљ Милутин још више бити слављен као богоугодник, свети и благочестиви краљ српски.

Благочестива дјелатност краља Милутина није само национално и историјско дјело; то је путоказ владарима како ваља служити православној цркви и хришћанској истини. Његово схватање смисла хришћанског живота уткано је у темеље духовне културе Срба. У његовом управљању државом, како нам Данило казује, не испољава се начело власти колико потреба уподобљавања јеванђељској светој тајни и врлини. Његова молитва да му Господ "пошаље видјело своје и истину своју" и да га "изведу на свету гору" (Пс 43, 3) – открива његов пут за Христом. Он је схватио да је Христос "свјетлост свијету" (Јн 8, 12), да је Он "пут и истина и живот" (Јн 14, 6). Тај пут води кроза свете врлине; зато је прво потребно кајањем, сузама и молитвом одсијећи гријех. У таквом скрушењу искао је да му Господ "пошаље кишу суза" да "угаси страсни пламен тела" свога. У осјећању да се "многих и великих дарова овога живота насладио", и да је повриједио Божије заповијести, да је сав у гријеху и под гријехом, пројављује се покајање, које се "по учењу свете православне цркве јавља као друго крштење".[18]

Пророк Давид је чежњивост за Богом исказао у стиховима: "Жедна је душа моја Бога, Бога живога" (Пс 42, 2). Тим стиховима Данило је исказао христочежњивост краља Милутина, јер је и "овај блажени и светородни одевао и хранио маломоћне" и "украшавао свете цркве", тако да се "није могао са њиме упоредити ни један од његових околних царева у слави и богатству његову, због његова богољубља и смерности и кротости" (стр. 128). А то своје "богољубље", "смерност" и "кротост", све свете врлине којима Данило описује личност краља Милутина, овај "свети краљ" најпотпуније је оваплотио кроз градњу светих храмова; јер је у цркви "пуноћа Онога који све испуњава у свему" (Еф 1, 23).

О томе нам Данило овако казује:

"И свету велику и Богом чувану гору Атонску испунивши многим милостињама и саздавши свете цркве, украси их и просвети, да имају многе свете монахе са довољно телесне и душевне хране, и благослов и молбе примајући од њих, јер разарајући се Христовом љубављу, увек се у том веселио, и неослабљено бринуо се сваким богоизабраним делима, којима би му било могуће угодити Богу: ваистину сваку врлину учинивши, и сваку злобу од ума омрзе, праведно живећи, и Богом даровано му богатство земаљског царства мисаоно и разумно расточи на разноврсне начине: прво на дар Богу, друго на подизање светих цркава, ка ништима и странима и маломоћнима..."

(Живот краља Милутина, стр. 129)

---

16 Св. Јован Златоуст, у дј.: *Преподобни Јустин Ћелијски, Тумачење Светог еванђеља по Матеју*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд 2000, стр. 242.

17 Нав. дјело, стр. 243.

18 Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении*, Москва "Самшит", 1995, стр. 267.

Милутиново "растакање" земаљског царства – "на дар Богу", на "подизање светих цркава", на даривање "ништима, странима и маломоћнима" – показује како се на хоризонту његовог срца пројављивала вјечна Свјетлост, вјечно Добро и вјечна Правда.

Посебна категорија светости у Милутиновом животу открива се у његовом "сјећању на смрт". Још је свети Јован Лествичник поучавао да је "сећање на смрт свакодневна смрт; сећање на крај живота – непрестано уздисање"[19], и да то "доводи до престанка бриге о било чему земаљском" и уводи у "непрекидну молитву и чување ума".[20] А те врлине су "мати и кћи"[21] које воде у живот "са свима светима" (Еф 3, 18).

Знаци Милутиновог сјећања на смрт врло су разнолики. Његов биограф казује нам да је овај христољубиви краљ са себе скидао царске хаљине које је дању носио и облачио се у стару и худу одјећу, прикривао лице да га нико не позна и одлазио да дијели дарове убогима и нахрани гладне. И "ово чинећи, никада није то изменио у свом животу", него "по све ноћи непресушним сузама постељу своју мочаше" и овако говорећи сам у себи: "Подигни се, јадни, да будеш готов пре онога времена, ако си и навикао да чиниш грехе, но ипак подбоди се покајањем, јер те суд чека, мука вечна и огањ неугасими" (стр. 134).

Данилова констатација да је овај "славни краљ" већи од свију земаљских царева заснована је на сагледавању светих врлина – премудрости, смерности и кротости, којим се испуњавала душа Милутинова. И док се Александар, македонски цар, "узвеличао силом на земљи", овај се "узвелича у Богу"; сву наду имао је у Господу Богу Исусу Христу, и кроз молитву, као некада богоносни Давид, говорио: "Помоћ је мени од Господа, који је створио небо и земљу" (Пс 121, 2).

Овај богоугодник, "увијек крепљен силом Христовом", узео је руководно начело из Христових заповијести – "који мене љуби, тога ће љубити Отац мој" (Јн 14, 21), јер је "хтео да од свога праведног стицања принесе на славослов Владици Христу". Он је знао да за христољубље Господ награђује изузетном наградом[22]; да "христољубље практично низводи самог Господа Христа у душу христољупчеву".[23] И би награђен Христовом наградом. И као што је некада његовом прародитељу првовјенчаном краљу Стефану Бог дао "телородног брата просвећеника српској земљи кир-Саву", да му он "светим својим молитвама и себи и њему исходи небеско царство" (стр. 143), тако је и овом "блаженом и превисоком краљу" Христос "испунио вољу, давши му брата и оца и душевнога вођу" (стр. 144) – преосвећеног архиепископа, који је "добро управљао, имајући као законито предање свете апостоле и богоносне оце". Кроз оваква казивања Данило нам открива како је Милутин стицао основна искуства светости.

---

19 Свети Јован Лествичник, *Лествица*, са грчког оригинала превео Д. Богдановић, Манастир Хиландар, Света гора атонска, 1993, стр. 69.

20 Исто.

21 Исто.

22 Јустин Поповић, *Тумачење Светог еванђеља по Јовану*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1989, стр. 154.

23 Исто.

Светитељи су Божије станиште; "храм Бога живога" (2. Кор 6, 16). Господове ријечи – "уселићу се у њих, и живјећу у њима, и бићу им Бог, и они ће бити мој народ" (2. Кор 6, 16) – пројављују се у Милутиновом животу и прије преласка из земаљског у небески свијет. Схвативши да је овај свијет пролазан, пропадљив, смртан, и да стоји вјечно жива истина да је Бог "све у свему" (1. Кор 15, 28), Милутина је ова благовијест водила путем преображења и охристовљења. Он је кроз подвиге јеванђељске вјере своју душу преносио из смртне човјекове природе у божански свијет.

И када је краљ Милутин стигао до ивице гроба, када га је болест изненада захватила, он, предат слави Божијој, "отворивши своја богољубазна уста", казује нам Данило, "са умиљењем" проговори:

"Ево разумите, чеда моја љубима, дође време мога одласка од вас, и ево се делимо. Но узвеличајте Господа са мном, јер одлазим у Његово наследство". (стр. 145).

Ова поука краља Милутина уводи у ланац слика и сплет мисли о схватању смрти. Смрт није уништење човјека него прелазак из земаљског и привременог у небески и вјечни живот, јер у Богу су "сви живи" (Лк 20, 38); смрт је тајна која се схвата кроз васкрсење Христово; смрт ваља ишчекивати са покајањем, испуњен Христовом вјером, љубављу и надом, јеванђељем Христовим, свеживотом који се открива у ријечима – "Ја сам васкрсење и живот... и сваки који живи и вјерује у мене неће умријети" (Јн 11, 25–26), него ће по Христовом обећању имати "живот вјечни" (1. Јн 2, 25).

Посебно је занимљиво сагледати духовну основу на којој се заснива опис овог светитеља, у "време када се разлучиваше његова душа од тела", и када "беше лице његово као лице анђела" (стр. 146). И као што је "животописац Григорија Богослова уградио међу телесне црте неколико духовних особина"[24], тако се и овдје тјелесна и духовна страна портрета сједињују. Анафоричком употребом "сматрам блаженим" свеосвећени епископ Данило кроз плач, вапај и сузе изражава пуноћу и јачину својих осјећања и ствара слику светитеља. У тој сразмјери описа божанске мудрости и духовне надарености, издвајају се појединости – "пресветло лице", "златозарне очи", "руке увек пружене" којима се откривају најсавршенија духовна својства овог "светог краља". Ево те естетске конкретизације:

"О, јаој мени, слатки мој господару, зашто се брзо разлучи од нас, пастиру добри и чувару наш.

Сматрам блаженим много пресветло лице твоје, које се озарило од пресветога Духа, којим и многоразумна светлост засија нама и именом силе крепости твоје разорише се превара и узбуне и лукаве силе безбожних поганика.

Сматрам блаженим твој доброговорни језик, на који се изли сладост Духа светога;

сматрам блаженима твоје златозарне очи, које су са милошћу гледале на ниште и убоге;

сматрам блаженима твоје пречисте руке, које си имао увек пружене, дајући неоскудне дарове Богу и у божаствене цркве и неисказане милостиње ка ништима;

---

24 О овоме види: Ђорђе Трифуновић, *Портрети у српској средњовековној књижевности*, Источник, Крушевац 1971, стр. 15.

сматрам блаженим твоје ноге које су ходиле незаблудним путевима богоугодних дела ништима и маломоћнима;

сматрам блаженим, о преблаженим и богоизабраним дан твога покоја;

ваистину сматрам блаженим и пречистим храм, у који изволи положити богољубазно тело твоје".

(Живот краља Милутина, стр. 146–147)

"Душе праведника су у руци Божијој и смрт их се не дотиче" (Прем. Сол., 3, 1), каже у својој премудрости Соломун. Када ове ријечи богооткривења тумачи свети Јован Дамаскин, каже да је "смрт светитеља пре сан него смрт", јер "они који су у руци Господњој налазе се у животу и светлости".[25] И овај "свети краљ" био је у руци Господњој. Када је једне ноћи један монах ишао у цркву да упали кандила, видио је "страшно знамење", приповиједа Данило. И он, обузет ужасом и страхом, са игуманом дође гробу овог богоугодника, и они откопаше земљу, и – "нађоше тело његово Божјом заповешћу нетљено, да није отпала ниједна влас главе његове" (стр. 148–149). И појући надгробне пјесме, положише тијело и поставише кивот пред иконом Господа Бога Исуса Христа.

"Неисповедима је благодат Божија колико се на овом христољубивом душом чудна тајна прочу у околне народе и царства", запажа Данило. Када о есхатолошким догађајима и преласку у вјечност говоре богослови, истичу да се "с оне стране овога живота у суштини не налази природна смрт, него ослобођење од смрти, одвајање од пропадљивости и учествовање у Божанском"[26], и да "ова добра не могу бити човеков посед у будућем животу, ако их није стекао већ у овоме".[27] Зато свети Никола Кавасила каже: "Живот у Христу ниче у овоме животу и у њему има свој заметак, али савршенство поприма у ономе будућем".[28]

Данило нам у *Животу краља Милутина* показује кретање једног земаљског живота који води есхатолошком сусрету у Христу. Ту је поетски сагледана борба против зла и гријеха; излаз из тамне ноћи незнања, и кретање према небеском граду, вјечном добру и вјечном блаженству.

Стваралачку активност Данила Другог ваља сагледати у свјетлости византијске књижевне традиције, која нам казује о "писару у служби цара" и "писару у служби божанства".[29] А то је "савршено особен тип интелектуалног трудбеника, а његова психологија може се разумети само на основу укупности друштвених... и духовних услова".[30]

Из те службе писара (цару и божанству) настао је естетски стваралачки однос према унутрашњем и спољашњем животу; умјетничко виђење оне стварности

---

25 Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере, Философска питања*, превод с јелинског изворника, Никшић 1985, стр. 165.

26 Панајотис Христу, *Тајна Бога; Тајна човека*, са јелинског превод, Хиландарски фонд, Богословског факултета СПЦ, Београд 1997, стр. 260.

27 Исто.

28 Свети Никола Кавасила, *О животу у Христу*, превод са грчког изворника, Беседа, Нови Сад 2002, стр. 25.

29 Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, превод са руског, Српска књижевна задруга, Београд 1982, стр. 211.

30 Исто.

која надживљава све што је тјелесно и земаљско, и сав живот води према есхатолошком ишчекивању. Ту се показује у чему је тајна живота; смисао човјековог распињања још док је овдје, на земљи; пут спасења, охристовљења и "сједињења са Господом" (1. Кор 6, 17). Све је то тако поетски исплетено и саздано сједињењем ума и срца да дјелу даје својства више умјетности.

Čedomir Rebić

HOLINESS AS A CATEGORY OF SPIRITUAL LIFE IN THE WORKS OF DANILO OF PEĆ

The works of Danilo of Peć have been researched mainly by using the approach which is in literary study defined as the outer approach, while their inner layers and their artistic form of existence have rarely been an area of research. If one considers the works of Danilo as an artistic document in which the political life and the social life of our distant past are described, and approaches to it in this way, one "removes" all the skills which originated in the spiritual life of the Serbian people. The works of Danilo reveal holiness as a category of spiritual life; they show the way in which a religious soul receives gifts of Holy Spirit, the way in which he is enlightened, transfigured and transformed into a divine being. The narration in the genealogy of "Holy King" Milutin reveals that the spiritual tradition is an ideological-theoretical course deeply based in the psychological principles.

Thanks to the aesthetically concrete features or special poetic forms, one can look into the way in which the soul of "Holy King" transfers his soul, through the holy Gospel virtues, from the mortal human nature to the heavenly world. In his specific artistic way, Danilo describes the reality which outlives everything that is of a bodily or earthly nature and which leads the whole life to the meeting with Christ. Here is where the essence of life and the essence of man's crucifixion on the earth are shown. Such contents are characteristic to the works of Danilo, which have features of several arts.

Драгиша Бојовић (Косовска Митровица)

ДВА ДАНИЛА И "БАЊСКИ КРАЉ МИЛУТИН"[1]

Чињеница да већ неколико векова свете мошти краља Милутина почивају далеко од његове гробне цркве у Бањској, допринела је нестајању атрибута *Бањски* уз његово име. Мошти његовог сина Стефана и данас су у цркви Дечанској, па је незамисливо његово атрибуирање без придева *Дечански*. Да није било раног страдања манастира Бањска и преношења моштију његовог ктитора, данас би сасвим уобичајено било назвати Милутина бањским краљем, као што је то било сасвим природно и код писаца XV века, који су још увек чували успомену на бањски култ краља Милутина, на светога краља и свету цркву где је тај култ уобличаван.[2] Манастир Бањска битан је чинилац у схватању генезе овога култа, па ће се, из тих разлога, овај рад бавити том димензијом култа.

Када говори о родослову Немањића, Константин Филозоф у *Житију деспота Стефана* Милутина назива бањским краљем.[3] Тако га назива и Владислав Граматик, такође у XV веку, у тзв. дужој верзији Рилске повести, говорећи о преносу моштију св. Јована Рилског: "...А ови кренувши се на пут, славећи Бога, после мало дана стигну у Средачки славни град, и унесоше раку у велики храм светога великомученика и победоносца Христова Ђорђа, где лежи и свети краљ Милутин, звани и Бањски. И ту су на једном одру лежала оба света, двогубе пријатне мирисе одајући, на дивљење свима. Сав град са свећама и кандилима стече се к њима".[4]

Овакво именовање краља Милутина није, наравно, ствар позне литерарне атрибуције, већ је одраз стварања култа, чије је настајање чврсто везано за његову гробну цркву, и то за неколико момената:

1) изградња цркве Светога Стефана,
2) престављење и пренос моштију из Неродимља у Бањску,
3) чуда на гробу и мироточење.

Највећи допринос уобличавању култа светога краља дала су два Данила, који ће постати и српски архијереји. Први је српски архиепископ Данило Други или Пећки, а други је српски патријарх Данило Трећи или Бањски. Обојица су једно време свога живота провели у Бањској, први као епископ, а други као монах. Данило Други је дужност бањског епископа обављао у периоду од 1311. до 1314. године, када Милутин, након Даниловог одласка у Свету гору, укида Бањску епископију, а манастир Бањску проглашава игуманијом. Данило Трећи борави као монах у Бањској око 1380. године, када највероватније настају његови списи посвећени краљу

---

1 Рад на Пројекту број 149067А, који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

2 Мошти светог краља Милутина пренео је у Софију митрополит Силуан негде између 1455. и 1469. године, где се и данас налазе. У западној Бугарској, у околини Софије, Самокова и Брезника, уз име светитеља атрибут "софијски" јавља се тек у XIX веку, до када се углавном називао само "Свети Краљ". О култу краља Милутина у Бугарској види рад Иванке Гергове, *Култът към св. крал Милутин "Софийски" в България,* Проблеми на изкуството, 4, София, 2000, 10-19.

3 Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића,* Београд 1989, 82.

4 Види: Миливоје Башић, *Из старе српске књижевности*, Београд 1926, 148.

Милутину, о чему могу посведочити и стихови у самим текстовима.[5] У литератури се углавном истицало да су та дела настала после Маричке или после Косовске битке, имајући у виду асоцијације о турској опасности које су присутне у оба текста.

Нарочито је значајна улога Милутиновог савременика Данила, чији су живот и црквена активност добрим делом везани за овог српског владара. Данило је у кључним моментима био увек уз Милутина, а та веза је на неколико места, најчешће кроз речи Даниловог настављача,[6] истакнута и у самом *Житију краља Милутина*:[7] "Јер овога свеосвећенога епископа Данила примаше господин краљ на свако већање у многочасну љубав и сласт, јер никада није погрешио његове воље. Јер видео је да свака врлина светли на њему, тако да га је и веома волео, и чинио је веће саветовање и поучавање са овим блаженим, како би било могуће помоћу Божјом свршити ову жељу срца његова, о свршетку храма тога светитеља".[8]

Данило Трећи, који је можда своје монашко име добио по славном претходнику, на кога је по много чему и подсећао, значајни део свог стваралаштва такође је посветио ктитору манастира у којем је једно време живео. Зато је краљев култ грађен и на светости храма који је Милутин подигао себи за гробницу, а Бањској је у књижевном делу ове двојице посвећена највећа пажња. То је и сасвим разумљиво ако се има у виду намена цркве Светога Стефана, која је међу свим бројним Милутиновим задужбинама заузимала посебно место, као што у култу Светога Краља ***бањска димензија***, односно догађаји и значења везани за ову цркву заузимају кључно место. Сматра се да је краљ Милутин био везан за Бањску и пре него што је подигао своју задужбину, а међу владарским маузолејима Бањска је изгледа први манастир поред којег се налазила и владарска резиденција.[9]

Из перспективе стварања култа овог српског владара дело патријарха Данила допуњава дело архиепископа Данила. Да подсетимо: архиепископ је написао Милутиново житије, а патријарх му је посветио службу и похвално слово. Житије је настало 1324. године, око три године након Милутинове смрти, док су служба и похвално слово настали, највероватније, око 1380. године или након Косовске битке а пре разорења бањскога храма. Тешко је објаснити зашто се око шест деценија чекало на писање службе краљу Милутину. Није ли, у ствари, мироточење о којем се говори и у служби и у похвалном слову било повод да настану ови текстови? Чуда на Милутиновом гробу, као знак његове светости, описују се у Житију, док о мироточењу нема помена. Очигледно је да ће тек та манифестација светости послужити као повод за уобличавање култа. Бањски монах Данило, потоњи српски

---

5 Види: Владимир Ћоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века*, Глас Српске краљевске академије, CXXXVI, други разред, 72, 1929, 29.

6 О разлозима зашто Милутиново житије нема Данилов завршетак постоји више мишљења. Преглед тих мишљења видети у: Дамњан Петровић, *Живот краља Милутина од архиепископа Данила II*, Зборник Филозофског факултета у Приштини, књ. IX, 1972, 474.

7 Дамњан Петровић прецизно је избројао да се "у Животу краља Милутина архиепископ Данило помиње укупно двадесет пет пута. Шеснаест пута Данило о себи говори у првом лицу једнине или множине, а девет пута се о Данилу говори као о трећем лицу". Види: Дамњан Петровић, *наведено дело*, 474.

8 Данило Други, *Житије краља Милутина*, у: Животи краљева и архиепископа српских, Службе, Београд 1988, 141.

9 Види: Даница Поповић, *Српски владарски гроб*, Београд 1992, 95.

патријарх, био је сведок тог догађаја, након којег ће настати његова два списа посвећена краљу Милутину. Мироточење је и један од доминантних мотива Данилових текстова, а нарочито службе.

Но, пођимо редом у анализи момената на којима израста култ *бањскога краља.*

Подизање цркве Светога Стефана у Бањској

На примеру изградње манастира Бањска показује се комплементарност односа између *светога храма* и *светих моштију.* Кроз мотивацију за подизање храма антиципирана су оба момента светости. У Студеници, задужбини Стефана Немање – Светог Симеона Мироточивог, не види се само архитектонски узор, [10] што се у науци најчешће истиче, већ и аналогно место остварене светости светошћу тела, што се у анализи овог поступка најчешће превиђа: "И свагда горећи љубављу свесрдачном ка вишњем промислу, помишљаше у најбољем срцу своме на преподобнога свога прародитеља светога оца Симеона, какву грађевину и црквени украс постави на чување и на покој свега светога тела".[11] У другом месту у *Житију* је још и јасније подвучена та намена цркве. Она ће служити "за чување и покој блаженог и богоугодног његова тела, после одласка његова из овог сујетнога света ка Христу".[12] Дакле, порука је сасвим јасна: Христос је будући дом садашњег живота у Христу.

Архиепископ Данило или, вероватније, његов Настављач[13] опис зидања храма завршава асоцијацијом на вечни и свети помен дела краља Милутина: "Блажен си, благочастиви и христољубиви краљу, јер нађе себи мирно место, и спомен твој (биће) у род и род".[14] Ова мисао коренсподира са новозаветним цитатом са почетка описа: "Небо и земља прећи ће, а речи моје неће прећи" (Мт. 24, 35; Мк. 13, 31; Лк. 21, 33), што опису и самом чину подизања Бањске даје есхатолошку димензију остварене пуноће.

Патријарх Данило није сведок зидања Бањске, али је сведок њене лепоте, коју описује у *Похвалном слову* и једино њу помиње од задужбина које је подигао у Србији: "Потреба налаже да се бар нешто спомене о његовој светој обитељи, где леже његове свете мошти. Јер створи лавру у име првомученика и архиђакона Стефана у месту изврсном и украшеном, које се због изобилних изворских вода што ту истичу

---

10 Краљ Милутин желео је да Бањска буде "на слику св. Богородице Студеничке". О схватању архитектонске сличности Студенице и Бањске види: Светозар Радојчић, *Архиепископ Данило II и српска архитектура раног XIV века*, у: Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 195–211.

11 Данило Други, *Житије краља Милутина*, 141. О улози архиепископа Данила у зидању Бањске говори следећи одломак из *Житија*: "Јер беше примио достојну заповест од благочастивога и христољубивога Стефана краља Уроша, да се брине о свршетку храма тога, и што је на потребу за подизање и устројство уметности црквене лепоте те свете цркве. Све ово било је његовом заповешћу тако". – Данило Други, *Житије краља Милутина*, 141.

12 *Исто*, 142.

13 О проблему ауторства краја Житија постоји исцрпна литература. Види: Гордон Мак Данијел, *Данило Други*, предговор књизи Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*, Београд 1988, 9–25.

14 Данило Други, *наведено дело*, 142.

назива Бањска. И ко ће да искаже или похвали прекрасно и предивно устројство такве обитељи? Божаствену цркву прекрасним и различним мраморјем ишара, а златом и сребром безбројне божаствене иконе наслика. Не само иконе него и зидове златом озари. А о трпезарији и другим келијама и о саставу и красотама читавог манастира, ако појединачно будемо причали, многима ће изгледати невероватно. Зато просто треба рећи: нигде се такав спој лепоте и светлости не може наћи..."[15] Реч је о истој лепоти која је градитељски императив архиепископа Данила: "Јер беше примио достојну заповест од благочастивога и христољубивога Стефана краља Уроша, да се брине о свршетку храма тога, и што је на потребу за подизање и устројство уметности црквене лепоте те свете цркве".[16] Оба описа, а нарочито онај Данила Бањског, кроз низ елемената уклапају се у позната начела естетике светога храма. Ти елементи су: света обитељ, свете мошти, прекрасно мраморје божаствене цркве, златом и сребром украшене иконе, живопис украшен златом, спој лепоте и светлости. Код архиепископа Данила све је синтетизовано у синтагми *уметност црквене лепоте*, што може бити и кратка дефиниција описа другог Данила.

У *Служби* Данило Бањски констатује да је Милутин "у име првомученика Стефана частан храм сатворио", наглашавајући да је "пресветли храм себе Богу показао".[17] Но, и у стиховима *Службе* истакнута је лепота цркве, којој је придодата светост моштију и добродетељи спомена:

"Славан, свети, храм Богу био јеси,
пресветлу лавру Првомученику подигао јеси
и мноштo икона у њој сакупио јеси
да Христа славе непрестаним гласима
што тебе прослави.

Твоја црква светла и преукрашена
као рај божаствени види се,
гробницу моштију твојих, свети, имајући
цветови различни многолике твоје добродетељи
твога спомена хвалитеља облагоухавају".[18]

Као и *Слово*, и *Служба* је у знаку оствареног свештеног јединства *светог ктитора* и *светога храма*, која се остварује у синтези два имена. Уосталом, патријарх Данило, колико нам је познато, први у нашој литератури Милутина назива бањским краљем, и то у наслову службе: *Служба Милутину краљу Бањскоме.*[19]

---

15 Владимир Ћоровић, *Силуан и Данило*, 64–65.

16 Данило Други, *наведено дело*, 141.

17 *Служба краљу Милутину*, у: Србљак. Службе, канони, акатисти, књига друга, Београд 1970, 87.

18 *Исто*, 115.

19 Милутин се назива бањским краљем у многим родословима и летописима. Види: Љуба Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Београд 1927, бр. 38, 72, 115, 289, 394, 529, 552, 567.

Представљење и пренос моштију

Духовне димензије представљења и преноса моштију краља Милутина из Неродимља у Бањску у сенци су описа метежа насталих као последица борбе за власт већ непосредно након Милутинове смрти. Но, аутор тог описа неће заборавити да истакне неколико битних елемената: 1) *светост Милутиновог тела и лица*, 2) *светост храма у који ће бити положено краљево тело*, 3) *богоизабрани дан покоја*.

1) Светост Милутиновог лица и тела истакнута је у опису разлучења, чиме се антиципира димензија култа: "А у време када се разлучаваше његова душа од тела, беше видети лице његово као лице анђела Божја, јер се просвети више од древнога Мојсија."[20] У плачу који изговара Данило понавља се иста идеја: "Сматрам блаженим много пресветло лице твоје, које се озарило од пресветога Духа, којим и многоразумна светлост засија нама..."[21] И на крају, у опису саме сахране: "Преневши га у манастир Св. апостола Христова Стефана, и ту учинивши све обично што је по законском уставу са свеосвећеним епископом Данилом, који је пренео његово свето тело, и са игуманом Савом, који је тада био у том манастиру, и са целим црквеним клиром, и све учинивши по законском уставу, и тако предадоше гробу свето и часно и блажено тело овога благочастивога и христољубивога и превисока краља Стефана Уроша".[22] Писац, говорећи о сахрани, подвлачи да је његово тело свето (два пута), часно и блажено.

2) Светост храма у који ће бити положено краљево тело наглашена је у финишу Даниловог плача: "Ваистину сматрам блаженим и пречистим храм, у који се изволи положити богољубазно тело твоје".[23]

3) Кроз богоизабрани дан покоја истиче се још једна димензија, чији се смисао остварује у будућности кроз годишње помене светога.[24] Данило Други антиципира тај дан, а Данило Бањски је сведок богоизабраности тог дана, у коме ће се, након неколико деценија, догодити облагоухавање, односно мироточење:

"Твоја црква светла и преукрашена
као рај божаствени види се,
гробницу моштију твојих, свети, имајући
цветови различни многолике твоје добродетељи
твога спомена хвалитеље облагоухавају".[25]

Чуда на гробу и мироточење

Након две и по године, како прецизно наводи у Милутиновом житију Данилов настављач, јавило се црквеном панамонарху страшно знамење у цркви, што је био знак да се откопа гроб у којем је почивало краљево тело: "...и откопавши

20 Данило Други, *наведено дело*, 146.

21 *Исто*, 146.

22 *Исто*, 147.

23 О аутору овог плача види: Драгољуб Павловић, *Једна позајмица архиепископа Данила II из Климента Охридског*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, XX, 3–4, 1954, 260–263.

24 Данило Други, *наведено дело*, стр. 147.

25 *Служба, 115.*

земљу нађоше тело његово Божјом заповешћу нетљено, да није отпала ниједна влас главе његове".[26] Нетљеност тела из *Житија* само је једна димензија светачког испољавања, које се употпуњује тек мироточивошћу, истакнутој у *Служби*:

"... и блиста црква твоја
свете ти мошти целе и благоухане имајући
и спомен твој радосно празнује данас,
којој и награду подав, богоношче,
од сваког је страдања избави".[27]

На другом месту се истиче мноштво чудеса, која су везана за гробницу краља Милутина, називану најчешће *часном* и *божаственом*:[28]

"Истаче чудеса као мироположница красна
божаствена гробница моштију ти, Стефане,
и потоцима исцељења облагоухаваш душе
штоватеља ти..."[29]

И на овом примеру допуњују се два жанра, житије и служба, и два писца: Данило Пећки и Данило Бањски, заокружујући овим догађајима култ светог Милутина, бањскога краља.

Све оно што ће се касније догађати, неће бацити заборав на бањску димензију култа светога краља. У многим познијим списима, у житијима, словима, летописима и родословима, чуваће се успомена на *бањскога краља*, чији ће култ опстајати не само далеко од Бањске, његове гробне цркве, већ далеко и од његове отаџбине Србије.

---

26 Данило Други, *наведено дело*, 148.

27 *Исто*, 79.

28 Види *Службу*, стр. 89, 93, 95, 107, 119, 121.

29 *Исто*, 89.

Dragiša Bojović

TWO DANILO'S AND "KING MULUTIN OF BANJSKA"

The most valuable contribution towards creating the cult of King Milutin was made by two Danilo's, who would later become bishops. One of them was the Serbian Archbishop Danilo II or Danilo Pećki [meaning "Danilo of Peć"], the other one was the Serbian Patriarch Danilo III or Danilo Banjski [meaning "Danilo of Banjska"]. They both spent a part of their lives in Banjska Monastery, the former as a member of the episcopate and the latter as a monk. Danilo II was a biographer of King Milutin, while Danilo III composed the divine services and the sermon.

The paper deals with "the Banjska dimension" of the cult of the Holy King, which is connected with the following three events: 1) the construction of the church of St Stefan in Banjska, 2) the exhibition of the holy relics and their transfer from Nerodimlje to Banjska, 3) the miracles in the burial place and the myrrh-streaming. The cult of King Milutin, who was very attached to his burial church, was based on those very moments, because of which the word *Banjski* [meaning 'of Banjska'] has been used beside his name.

Лидија Гаврјушина (Москва)

О ПОНЕКИМ УМЕТНИЧКИМ НАЧЕЛИМА У ВЛАДАРСКИМ ЖИТИЈИМА АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА ДРУГОГ

Предмет наше пажње у овој студији биће поетске особине Даниловог Житија краља Милутина, као и низ особина његових других владарских житија су оцењена као највећа остварења српске књижевности XIV века.

Добро се зна да је једна од суштинских одлика српске средњовековне хагиографије у томе да, упоредо са грађењем идеалних ликова подвижника – црквених достојанственика, или лаика – владара, она пажљиво бележи ток историјских догађаја, па и оних који су се збивали унутар династије Немањића. Могли бисмо претпоставити да је за српске црквене писце увек био проблем да се у излагању споје историја и хагиографија, због чега је понекад долазило и до прећуткивања догађаја који нису одговарали идеализацији; осим тога, бирао се посебан начин приказивања историјских збивања који је био погодан за панегирик (што је случај са Доментијановим житијима). За разлику од панегиристе Доментијана, који је ликове Симеона и Саве уздигао на недосежну висину, али слично Теодосију, који тежи да се њихова светост у причи приближи разумевању обичних људи, Данилу је основни циљ писања житија била поука коју је упућивао читаоцима: ХОШТОУ БО, О ЛЮБИМИЦИ, ВЬСПОМИНАЮ НЕКОТОРАꙖ ЖИТИꙖ СИХ БЛАГОЧЬСТИВЫХЬ ПОУТЬ ПОКАЗАТИ ВАШЕМОУ БОГОЛЮБИЮ.[1]

У поређењу са житијима Доментијана и Теодосија Данилова житија нису велики текстови, али су она међусобно везана у погледу садржаја и композиције. Овај својеврсни српски пролог (према речима Д. Богдановића)[2] даје целовиту слику живота наследника великог жупана Немање, као и наследника светога Саве на архијерејској катедри. Међутим, задатак који је он као хагиограф преузео на себе био је заиста тежак јер приказујући у своме циклусу житија и узајамне односе чланова династије Немањића није могао да заобиђе и неспоразуме, сукобе између њих, па и драматичне ситуације које је требало са хришћанске тачке гледишта објаснити, а уз то дати целовиту слику богоугодног живота сваког од њих, једну овакву слику која би деловала убедљиво и могла да подстакне благочастиве читаоце и слушаоце да подражавају свеце. У том погледу, упоредо са Доментијановим, Данилова житија губе на монументалности ликова, али у исто време добијају једну нову особину која постаје драгоцено обележје његовог књижевног стила. Архиепископ Данило је писац који је у својим делима створио најлепши "лик покајања" у српској средњовековној књижевности. Опис путева покајања, за које се краљица Јелена, Драгутин и Милутин у одређеном тренутку свога живота опредељују, сачињавају у сваком од житија посебну целину. Драматизам свакодневног живота условљен греховима одговара код Данила драматизму духовног живота подвижника. То се испољава у снажном осећању личног греха за који подвижник мора да одговори Богу, у размишљањима о предстојећем Суду Божијем. Уметнички облик који је Данило за та размишљања

1 *Животи краљева и архиепископа српских*, написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић. У Загребу 1866, С. 3. У тексту студије број иза извода из житија је број странице у овом издању.

2 Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1991, с. 177.

краљева нашао заслужује посебну пажњу. То су пре свега монолози подвижника, "поуке" које се "грехољубивој" души обраћају уз плач због учињених грехова који човека неповратно удаљују од Бога. Као што се зна, дијалог који се води са душом био је познат начин уметничког изражавања у средњовековним писаним споменицима (да узмемо, на пример, "Диоптру" Филипа Пустињака, XI век).[3] Међутим, Данила занима посебан садржај и облик разговора са душом – ради се о последњој опомени која јој се упућује кад већ чека на суђење, кад јој је већ на истеку време за кајање: горе мнѣ грѣшнѣм, ꙗко погубихь врѣме покаꙗниꙗ (моего), и не вѣмь, сьтворѹ.[4] Рекли бисмо да душевно стање о којем се прича подразумева да се излази из обичног, овоземаљског тока времена, које већ не може да служи за свакодневне потребе и практичне циљеве него само за то да се душа спасе, да је Бог саслуша у последњем тренутку: вьзепин (теплѣ) вь покаꙗнии (сь сльзами): вьседрьжителю, слово отьче...[5] Нису нам познати, разуме се, сви извори које би хагиограф том приликом могао користити. Међутим, садржај и стил ових монолога, као и карактер ритмичких јединица које их сачињавају, сведоче о томе да се ту Данило највише служио делима византијске химнографије и да му је Покајни канон преподобног Андреја Критског био најважнији извор надахнућа.[6] Има понегде и текстуалних подударања као и израза који по свом значењу и облику одговарају оним у Покајном канону:

Житије краљице Јелене	Велики Покајни канон[7]
оувы мнѣ, отькоудоу начьноу плакати лютаꙗ ми и неудобь исповѣдима безакониꙗ? и о чемь прьвѣе вьсплачоу се? и о чемь вьстѣню или о чемь вьз рыдаю. (77)	ѿкоудоу начноу плакати страстьнаго ми житїѧ дѣлъ, кое ли начало положю христе нынѣшнаго рыданїѧ (песма прва)
Житије краља Драгутина	
о доуше оунынаꙗ, о доуше оубогаꙗ вьсе дьни своѥ оть юности нерадешти жила ѥси, о доуше уже сльньце заиде и вѣкь твои коньчаеть се грѣхолюбиваꙗ (29)	приближаетсѧ доуше конец, приближаетсѧ и нерадиши и неготовишисѧ, времѧ сокращаетсѧ, востани близь при дверехь судїѧ есть... (песма четврта)

3 Види например: Г. М. Прохоров, *Памятники переводной и русской литератури XIV-XV веков*. М-Л, 1987, глава друга.

4 *Житије краљице Јелене* (издање Ђ. Даничића), с. 73.

5 *Житије краљице Јелене*, с. 86.

6 Унутрашњи монолози обраћања души веома су типични облици уметничког изражавања у целом циклусу канона намењених за службу уочи Велике четиридесетнице и у току поста. У Великом канону то је основни облик писања тропара.

7 Текст Канона наводи се према штампаном издању Великог канона 1910. г. (Москва, штампарија једновераца).

Житије краљице Јелене

о, доуше окаꙗннаꙗ, о доуше
грѣхолюбиваꙗ, се коньча
се житие твоѥ вь вѣцѣ
семь... вьстани и не кьсни
нь оубо вьспрени, о доуше...
(86)

душе моꙗ душе моꙗ
востани что спиши
конецъ приближаетсꙗ
воспрани оубѡ да
пощадитъ та хртосъ богъ
(кондак, глас шести)

Житије краља Драгутина

болѣзнь бо ѥже отъ геѥны
ожидаеть ме, присьныѥ
оузы и тьма вьнѣшьнꙗꙗ,
чрьвь ѥдовитыи, скрьжьть
зоубомь...
(25–26)

оужасаеть мꙗ и страшить
огнь онь, геенскїи,
и червь горкїи, и
скрежеть зубомь...,
(песма прва)

Житије краља Милутина

кыи бо грѣхь и зьлоба
именова
се вь житии семь, ѥгоже
азь грѣшныи не прѣспѣхь?
(382)

не бысть в житии грѣха,
ни дѣꙗние ни ѕлоба
ѥже азь спсе не сьгрѣшихь
(песма четврта)

Као што смо видели, тачна подударања текстова Данилових житија и Покајног канона нису бројна, али у сваком случају приликом писања житија српски хагиограф сећао се дела преподобног Андреја. Данило се ту служио и понеким познатим молитвама, наиме, молитвама пред причешће. То је било природно, јер се у њима посебно истиче да је онај који очекује сусрет са Богом "недостојан" и да није спреман за то. У Јеленином житију наилазимо на позајмицу из осамнаесте молитве пред причест – Молитве Германа "патријарха Константина града":

Житије краљице Јелене

се бо прѣжде сьмрьти моѥѥ
мрьтва бываю и прѣжде
бесконѣчьныѥ моукы собою
ѥсмь моучима ѿ нечаꙗниꙗ
моѥго (70)

Молитва патриарха Германа[8]

и прежде смерти мертвъ быхъ,
и прежде суда того осужденъ
и прежде безконечныхъ мукъ
мучимъ...

Код Данила можемо да нађемо у најмању руку две позајмице из циклуса молитава "на сон грядущим". И то је разумљиво, јер, како се зна, хришћански поглед на свет подразумева да онај ко се спрема да заспи, треба да сачува душу будном, јер је Господ може узети приликом сна. У једној од молитава "на сон грядущим", у молитви светог Јована Дамаскина, читамо: "Владико человекоклюбче, неужели мне од сей гроб будет..." Дакле, душевно стање уочи сна треба да одговара стању пред смрт. Позајмицу управо из те молитве налазимо у Житију краља Драгутина:

8 Види: *Правилъние канони*, Уралъск 1908.

Житије краља Драгутина

аште бо, владыко праведнаго
сьпасеши, чьто вь томь
велико?
или чистаго помилоѹѥши
(ничьтоже дивьно)
(36)

Молитва Јована Дамаскина[9]

аще бо првника спсеши
ничтоже веліе и аще
чтаго помилуеши,
ничтоже дивно...

Дрги је пример – позајмица из једне од молитава "на сон грядущим" у Јеленином житију.

Житије краљице Јелене

вьседрьжителю, слово
отьче, самосоврьшеный
нсе хте, скораго ти ради
милосрьдиꙗ не прѣзри
мене рабы твоѥѥ... (86)

Молитва светог Антиоха
ко Господу нашему Исусу Христу[10]

вьседержителю, слово
очее, самь совершень
сын ісе хрте, многааго
ради милосрдіа твоего
никогда же отлучаися мене...

У наставку Јеленине молитве следи расуђивање о смрти. Реч "смрт", уколико је она везана за суштинске појмове хришћанског богословља, како је познато, широко је употребљавана у византијској књижевности и у словенским писаним споменицима. Код Данила појам смрти је средишњи појам кад се ради о молитвама подвижника: преко смрти се стиже до непосредног сусрета са Богом; спасење света и појединца не може се разумети док се не узме у обзир богословски појам смрти, бесмртности и греха. Текст Јеленине молитве у Даниловом житију има извесне сличности са расуђивањем Доментијана у једном од одломака Житија светога Саве:

Житије краљице Јелене

приѥть вольноѹю сьмрьть
свободь сы вь мрьтвыихь
и полежа вь гробѣ ꙗко и
чловѣкь да нась оумрѹшеѥ
грѣхомь оживиши...

Житије светога Саве[11]

того ради он вькоѹси сьмрьти
безгрешень сын бесьмрьтьнь по
прьвомоѹ родествоѹ иже оть
отьца, нь нась дельма вькоѹси
и пострада да и мы оного
вѣрою
вькусимь бесьмрьтиꙗ

У оба случаја наилазимо на примере "плетенија словес", које је засновано на ређању и упоређивању појмова изведених од речи "смрт" и "грех". Данило посебно истиче божанску слободу Христа за време Његове смрти, док Доментијан подсећа на то да се бесмртност људи стиче Христовом смрћу. Међутим, код Доментијана ово богословско расуђивање, које се односи на историју спасења човечанства, сачињава

---

9 Види: Каоник, М., 1986, с. 282–283.

10 *Исто*, с. 273.

11 Доментијан, *Живот Светога Симеона и Светога Саве*, написао Дементијан, на свијет издао Ђ. Даничић, у Биограду, у државној штампарији, 1865, 240.

део проповеди светога Саве приликом великог Сабора; код Данила је размишљање о спасењу људи преко Христа саставни део молитве па је непосредно везано за драматички доживљај једне личности која се обраћа Богу у нади да се спасе.

Већ и онолико примера колико смо их навели било би довољно да закључимо да је код архиепископа Данила јасно изражено интересовање за приказивање посебног духовног стања једне личности које се веже за покајање, а и шире – за приказивање односа према Богу као индивидуалног доживљаја. Разуме се, то интересовање одговарало је одређеним токовима у развоју српске средњовековне књижевности XIII–XIV века, а донекле и књижевности на Балкану уопште. В. Мошин с правом је говорио о буђењу новога духа у XIII веку како на Западу, тако и на Истоку – духа мистичног индивидуализма који се нарочито јасно одразио у атонском исихазму.[12] Слажемо се и са Д. Богдановићем у томе да је исихазам, "оптимистичан у погледу могућности аскезом преображеног људског бића... морао да буде веома продуктиван на пољу уметности речи као и слике, откривајући унутрашње вредности човекове душе".[13] Наравно, продирање идеолошких токова, о којима В. Мошин пише, у српску књижевност не би било питање лако за решавање, али убеђени смо да су Данилова уметничка начела умногоме одговарала духу "мистичког индивидуализма". Овај је писац несумњиво тежио откривању "унутрашњих вредности душе", јер се старао о томе да његова богословска расуђивања не остану само реторска одлика његовог књижевног стила, него да се претворе у хришћанске истине за једну личност па да владају њеном свешћу. Баш у овом доживљају свеца читалац је могао да нађе и подстицај за размишљање о своме спасењу, а то је био циљ за Данила као хагиографа.

У Даниловим житијима краљева почетак покајничког пута једнога свеца обично је везан за неки одређени догађај у његовом животу, за догађај који обележава преокрет у његовој души. Тако је, на пример, Драгутин сломио ногу па је схватио да је то казна за грех: аз окаанныи сам себе погубихъ воздвиг рүкү на родителя своѥго да се сүть язвы моѥ по достоянию. (24) Краљица Јелена се разболела па ју је то подстакло да почиње са размишљањем о судбини своје душе: по сихъ богооугодныихъ дѣяниихъ... оня христолюбивая... паде въ лють недоугъ начеть болѣти напрасьною болѣзнию и въ велицѣ оужасе бывьши и въспоменоувьши се въ оум своѥмь паде на землю ниць и лежаше яко мрьтва... (83). Случај са краљем Милутином заслужује посебну пажњу јер на први поглед оваква веза ту не постоји. Међутим, читајући пажљиво текст житија дошли бисмо до закључка да је ту од посебног значаја прича о томе како је краљ ослепио свога сина Стефана. Читаоцу пре свега пада у очи супротност између манифестације Милутинове љубави према сину кад се њих двојица нађу на обалама реке Бојане (нь простираю роукоу и не обрештоу те слезы многыѥ слѣпотоу ми твореть) и суровог обрачуна са њим (...и тако вь ть часъ повелѣ ѥмше сьвезати сына ѥго и оужа желѣзна вьзложити на тело ѥго... и ѥмьше и ослѣпише и) – 378–379. Иако је Милутинов грех за могућег читаоца очигледан, Данило га отворено брани како би испунио свој званични задатак. При том се аутор позива на старозаветне

12 В. Мошин, *О периодизации русско-южнославялитературних связей X-XV вв.* – ТОДРА, т. XIX М.-Л., 1963, с. 92.

13 Димитрије Богдановић, *наведено дело*, с. 179.

текстове (на пример: сына бо илиѥва офинин и финеи не послоушавьша гласа отьца своѥго приtрдною сьмрьтию ськоньчаста се), што је уобичајено за објашњење суровиx поступака светаца у старој српској књижевности (да се сетимо, рецимо, Теодосијевог оправдања светога Саве у вези са смрћу Стреза).[14] Више од тога, ослепљење Стефана сврстано је у ред Милутинових победа "на кьзни неприꙗзньнии", којим се читалац треба дивити. Даље следи похвала, у којој аутор слави "величиꙗ неисповѣдимых чоудесь" свога господина Милутина. Похвала је уметнички занимљиво рађена: у њу се вешто уграђује текст позајмљен из Задостојника за Божић (380):

мнѣ бо грѣшьномоу и
недостоиномоу рабоу христа
моѥго сьмѣреномоу данилоу
потьштавьшоу се исповдати
величиꙗ неисповѣдимыинхь
чоудесь господина моѥго
(сего), помышлꙗю вь оумѣ
моѥмь отькоудоу и сиꙗ
глаголана
мною оудоб бо страхомь
одрьжимь ѥсмь хоте мльчати
любовию же богооугодьныинхь
ѥго дѣании оуꙗзвлꙗѥмь
дрьзаю похвалы ѥго принести

силою пресветлааго доуха
обоштрень дѣло боѥсть драго
нь благыи мои сьпасе христе,
иѥлико бысть изволѥние
дажь ми

Задостојник за Божић:
подобаше оубо намь ꙗко без
бѣды страхомь оудобь молчати,
любовїю же дѣво пѣснь
сложити силою обоцренною
дѣлоѥсть драго но ѡ мати
силоу ѥли ко же бысть иьволенїе
дажь

Пратећи ток Даниловиx расуђивања у похвали, можемо да приметимо да се ту полако прелази са слављења Милутиновиx "победа" на "чудеса" чији су извор његове хришћанске врлине. Иза похвале следи пасус у којем се директно говори о Милутиновом обраћању Богу (које је било везано за сећање на грехове младости). Овде, као и у другим житијима, духовни преображај подвижника види се пре свега по његовим покајничким речима и монолозима упућеним "грехољубивој" души (...нь оубо аз недостоиныи прѣобидѣхь заповѣди тебе бога моѥго...), 382.

Пошто је малопре било речи о Милутиновом понашању према сину, веза између учињеног греха и покајања може да се подразумева иако се о њој ништа не говори. У сваком случају, Милутиново кајање отвара други део житија у којем се посебно истичу његове "таиныѥ... богоу дѣтѣли". Треба приметити да, славећи краља као окосницу српскога царства (он је био многосвѣтлыи свѣтильникь отечьствию своѥмоу, 358), Данило се стара о томе да се свим средствима одржи монументалност његовог лика. То се односи, разуме се, и на други део житија. Али значај хришћанског подвига Милутина није могла да се докаже само помоћу уопштавања. Приказивање покајања које је почело са монологом Милутина морало је да се настави са неким чином који би показао истинско хришћанско одбијање "света" и његових саблазни од стране краља. То је било утолико важније што се радило о краљу који није напустио престо, за разлику од његовог брата Драгутина, касније

14 Види: Л. К. Гавријушина. *Свети Димитрије Солунски и Свети Сава Српски*, МСЦ, Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд – Нови Сад 2000. Београд 2002.

монаха Теоктиста – да се сетимо одрицања атрибута краљевске власти у Драгутиновом житију: **сь богооугодьныи (и вьзлюблѥныи) христаѹ моужь желаниѩ... отьврьть оть себѣ далече од ѥждоѹ свою, свиты царьскыѥ и поꙗсь златыи, иже ношааше...** (32).

Милутин, иако остаје српски краљ, одриче се атрибута краљевске власти, и то на веома занимљив начин. Ради се о томе да је он преко ноћи скидао "**свиты царьские**" и облачио се у стару похабану одећу, напуштао двор па одлазио да дели злато сиромасима, кријући своје лице. Цео овај чин, како га Данило приказује, делује симболично; симболизам је у служби идеализације краља. Преко краљевог "самопонижења" симболише се преображење једне личности и њен дар Христу који се састоји и у одбацивању земаљских вредности и блага ради спасења душе. Супротстављање богатства и земаљске славе једног владара са једне стране, и строгости његовог монашког живота са друге, обична је ствар за владарска житија (сетимо се, на пример, Теодосијевог описа Немањине смрти (**бѣше позорь оумилѥнь краинѣго смѣренїа видѣти иже иногда высокь бывь и на златыихь и мекькыихь вьзлегае ꙗко ѥдинь ѡть послѣдныихь и ништиихь на еднои рогозинѣ лежааше моужь послѣдниꙗ дыхае**).[15] Али Милутиново је житије нарочито интересантно у том смислу. Хиперболизацији његове славе и богатства (**неизглаголаною славою оть господа прославѥнь паче многыихь древьныихь царь имѣниꙗ и богатьства сьдрьже неисповѣдима ѥстьствоу человѣчьскоу** – 391), који су дар Христа краљу, одговара лик Милутина који је постао "раб" па на тај начин узвраћа Богу. У житију су, дакле, присутна два пола идеализације владара.

Али се уметнички значај овог чина не може свести само на то. Утврђено је да се Данило приликом писања Житија српских краљева користио Доментијановим делима.[16] Његове позајмице из Доментијана наведене у издању Владимира Ћоровића углавном се тичу Милутинових писама будућем архиепископу Никодиму. У овим писмима налазимо примере упоређења Никодима са Христом, чији су извор писма светога Саве своме оцу Стефану Немањи која садрже слична упоређења. Али кад се вратимо на опис Милутинове тајне милостиње, видећемо да без обзира на позајмице идеја "уподобленија" свеца Богу била је за Данила значајна исто толико колико и за Доментијана. Треба само приметити да се свети Сава и свети Симеон упоређују са Христом највећим делом као пастири и "светилници" за своју домовину, док се код Данила гради слика "уподобленија" краља Христу у његовој смерности. Хагиограф се ту доста јасно исказује: **вь дьни творе имь милостыню и вь ношти же самь вьдварае се по срѣдѣ ихь, и раболѣпьно прѣдьстоѥ имь ревьноуѥ любителю своѥмоу христоу сьмѣривьшоу се и рабии образь приѥмьшоу** (393). "Богоуподобленије", поређење краља са Христом, сачињава овде језгро идеалног лика свеца-владара који Данило ствара настављајући тиме једну од најлепших

---

15 *Живот Светога Саве*, написао Доментијан (погрешно, уместо: Теодосије), на свијет издало Друштво србске словесности, трудом Ђ. Даничића, у Биограду, у Државној штампарији, 1860, с. 57.

16 В. Ћоровић, *Доментијан и Данило*. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. I, св. I, Београд 1921. Треба напоменути да према најновијим истраживањима позајмице из Доментијанових дела вероватно нису припадали Данилу него његовом ученику.

традиција српске хагиографије. Али и то не би била потпуна слика Данилових изузетних стилских особености у односу на лик краља Милутина. Ако се окренемо приказивању српског краља у његовој "слави земаљској", чекаће нас доста занимљива открића. Наиме, причајући о Милутиновим победама Данило цитира пророке Исаију и Давида, па наводи њихове изреке које се у хришћанској традицији вековима тумаче као пророчанства о Христу. У Даниловом излагању ове изреке не могу се схватити другачије него као нешто што се односи на српскога краља. Ето на пример: подвиздаѥ бо се о господи побѣдоу вьзеть на врагы своѥ и соупостати и противлꙗюштеѥ се ѥмоу. пророкь бо исаиꙗ глаголѥть, рече бо и почиѥть на нѥмь доухь божии, доухь премоудрости и разоума, доухь сьвѣта и крѣпости, словомь же оусть своихь оубиѥть нечьстиваго. тьжде бо се ѥзыцы, иже не вѣдеть тебе, кь тебѣ прибѣгноуть, и людиѥ не знаюштеи тебе поработають ти господа ради и светаго израилева, ꙗко прославиль те ѥсть. сиѥ же землѥ и градовы, ихьже выше оуказахомь, вьсе приѥмь и пакы иде на дрьжавоу землѥ влахнотьскыѥ, и таковыѥ повоѥвавь великою силоу своѥю, и таковыих ѥзыка богатсьство неисповѣдимо вьсе отьѥмь ѡстави ихь вь опоустѣниѥ. (367). Из наведеног примера лако се може закључити да, иако је последица краљевих победа понекад било харање туђих земаља, ипак у светлу Исајиних изрека оне су морале изгледати као Богом благословљене. Међутим, како овај, тако и други примери могу да збуне пажљивог и благочастивог читаоца јер уколико Исајине и Давидове изреке остају пророчанства о Христу, оне не би требало на било који начин да карактеришу живот и дела српског краља: пророкь бо исаиꙗ (глаголеть), и дамь мьчь (мои) вь роукоу ѥго, и сьсѣчеть пльти противьныихь ѥго и пророкь давидь: и поклонеть се ѥмоу вьси цариѥ земльсци, и вси ѥзыцы поработають ѥмоу и тьжде: роука бо моꙗ поможеть ѥмоу и мышьца моꙗ оукрѣпить и, и сьсѣкоу оть лица ѥго врагы (ѥго) и ненавидештеѥ его побѣждоу; азъ бо прьвѣньлѕа положихь и высока надь цари земльныими: тако бо по истинѣ вьсхотѣ преблагыи богь оупространити дрьжавоу отьчьствиꙗ ѥго (ꙗкоже и доныниꙗ вьсѣми видимо ѥсть)... (359).

Оволико "слободно" схватање и коришћење текстова Светог писма тешко бисмо могли да објаснимо као последицу недовољне обавештености аутора о богословским питањима. Аутор је очигледно био сувише занесен идејом значајности Милутинове личности у српској историји па је због тога свесно или несвесно прешао уобичајене за средњовековног писца границе у коришћењу Светога писма, што само по себи није честа појава у канонској словенској средњовековној књижевности. У оном "неканонском" приказивању свеца за аутора његовог житија био је, међутим, врхунац његове идеализације као српског "светилника". Али, ипак, ту би се могло говорити само о неуспелом покушају да се на уметничком плану споје духовне вредности и национална идеја. Духоносни садржај старозаветних пророчанстава о Христовој победи широм света тешко да би одговарао величању земаљских победа Милутина, кога сујета није мимоишла. Уједињење, богаћење па и процват српскога народа које је на тај начин достигао нису упоредиве са духовним благом које је Христос донео. Идеја "богоподобија" у Милутиновом житију показала се уметнички плодном само у причи о краљу-добротвору који скида "свиты царские".

Кад бисмо се питали чиме је Данило обогатио ионако веома богату српску средњовековну књижевност, морали бисмо пре свега приметити да је остао

ненадмашан у томе како у историјско приповедање вешто уграђује причу о личним односима подвижника према Богу, па на тај начин добија целовиту слику духовног доживљаја једне личности која делује драматички. Уводећи химнографске текстове у житија он наставља традицију српске хагиографије, али на сасвим посебан начин. Помоћу ликова позајмљених из химнографских дела Данило гради монологе светаца, чиме помаже читаоцу да преко доживљаја подвижника уђе у ток сакралног времена, оног времена које припада човеку толико колико припада Богу. Монументални "ликови покајања" које ствара пружају нам могућност да осетимо дух хришћанског подвига преко душевног стања једне личности која се, иако је чврсто везана за земаљска блага, опредељује за "жесток" пут. Данилова владарска житија тиме отварају нове духовне и уметничке димензије српске књижевности у XIV веку.

Lidija Gavrjušina

ON SOME ARTISTIC PRINCIPLES IN THE RULERS' BIOGRAPHIES WRITTEN BY ARCHBISHOP DANILO II

The paper deals with a special creative procedure of Archbishop Danilo II, who, introducing hymnographic texts in the biographies, does follow the tradition of Serbian hagiography but in a very specific way. Borrowing his characters from the hymnographic works, Danilo creates saints' monologues through which he helps his readers enter into the course of sacral times or the ones that belong to men as much as they belong to God.

Александар Наумов (Венеција)

СЛУЖБА СВ. МИЛУТИНУ, КРАЉУ БАЊСКОМ – ПРОБЛЕМИ ТЕОЛОГИЈЕ И ПОЕТИКЕ

Службу светом краљу Милутину – како је данас познајемо – највероватније је саставио бањски монах Данило у осмој деценији XIV века, сигурно већ после Маричке битке, можда око 1380. године. Готово сви су сагласни да је тај Данило – Данило Млађи, син крушевачког властелина (у монаштву Доротеја, ктитора Дренче). Данило је почео свој монашки подвиг у манастиру Првомученика Стефана у Бањској, да би после постао први игуман очеве задужбине (1382), а од 1390. – патријарх српски.[1]

Служба ова није била популарна у Средњем веку, у рукописима се среће врло ретко.

Један њен препис налази се у Библиотеци Хиландарске царске лавре (број 479) – то је Србљак из XV–XVI века, на папиру, 218 листова. Рукопис садржи још и службе светом Стефану Дечанском (са синаксаром), Георгију Новом (Кратовцу), Петру Коришком (са синаксаром), житије Стефана Дечанског, мученије Георгија Новог и житије Петра Коришког. Према садашњем поретку, наша се служба – са синаксаром – налази на почетку кодекса (лист 1–27).[2]

Инвентар Димитрија Богдановића помиње само један сачуван препис – ради се о рукопису из Грујићеве збирке Музеја СПЦ (број 91). И тај је рукопис нека врста Србљака, из средине XVI столећа, на папиру, 387 листова. Обухвата житија св. Саве, Милутина, Стефана Дечанског, синаксарно житије кнеза Лазара и похвално слово њему. Од служби, поред краљу Милутину, имамо још службе Стефану Дечанском и кнезу Лазару.[3]

Те службе било је још и у рукопису из Народне библиотеке (број 21)[4], уништеном приликом немачког бомбардовања Београда априла 1941. г. Препис је био настао у XVI веку негде између Софије и Осогова, носио је трагове бугарске писмене традиције и налазио се на листовима 81–95, а на листу 97 било је синаксарно житије. Осим тога, Љуба Стојановић запазио је да су се на листовима 103–107 налазили "ирмоси Милутину". Ту је службу и синаксар, на сву срећу, издао 1929. Владимир Ћоровић, а његово издање постало је база популарне едиције са *преносом*

---

1 Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд, СКЗ, 1970, с. 297–298.

2 Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, САНУ-НБС, 1978, број 479, с. 183.

3 Исти, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, САНУ, Зборник за историју, језик и књижевност Српског народа, I одељење, књига XXXI, Београд 1982, број 1520, с. 105.

4 Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду. Рукописи и старе штампане књиге*, Београд 1903 (=САНУ-НБС-МС, фототипска издања књ. 3, Београд 1982), број 378 (21), с. 103–104; Д. Богдановић, *Инвентар...*, број R 621, с. 214. У рукопису је била још служба и житије Стефана Дечанског, житија Стефана Драгутина Теоктиста, Јелене, Јована Рилског и Јоакима Сарандопорског (Осоговског).

на нов српски језик (1970).[5] Нажалост, ништа не знамо о поменутим ирмосима.

Служба св. краљу Бањском ушла је, свакако, у нестали Раковачки Србљак из 1714. г. и, одатле, у Римнички штампани Србљак Синесија Живановића (1761) и у остале Србљаке.[6]

Химнографска прослава краља преминулог 29. новембра 1321. г. могла је почети већ две и по године касније, када је бањски игуман Сава са манастирском братијом извадио нетљено тело из гроба и ставио га "у нарочито украшен ковчег" у самом храму испред иконе Спаситељеве.[7] Чини се готово невероватним да није постојала, барем у бањској задужбини и у елементарном саставу, богослужбена прослава великог ктитора. Морамо пажљиво проучити сав доступни материјал да бисмо у данас познатим верзијама аколутије пронашли ранији химнографски слој. Зато се мора што пре издати хиландарски и Грујићев преписе Службе, припремити њено критичко издање и исправити нетачности и грешке званичног богослужбеног текста у синодалном Србљаку.

Упоређујући Ћоровићево издање и синодалну варијанту видимо да су разлике у оквиру појединих химни претежно мале,[8] а на текстолошком нивоу једини битнији проблем представља девета песма канона – штампана црквена верзија садржи три тропара којих нема у издатом рукописном препису, а и они су посве стари и занимљиви: други тропар упоређује Милутина са библијским Корнилијем из Дела апостолских (10, 1–15),[9] трећи говори о видинском кнезу Шишману, наричући га *готинъ*, а четврти прича о школовању Милутина, што је једини податак те врсте.

Варијанта Ћоровићева бар у томе изгледа боља јер чува акростих са именом писца, доносећи слова А-Н из пишчевог имена (Д-**А**-**Н**-И-Л), док је у штампаној црквеној верзији име покварено (Д-**П**-**С**-**От**-М[10]-Л), јер на месту поменута два

---

5 В. Ћоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века*, Глас САН CXXXVI, 1929, с.13–83. Модернизовано издање у редакцији Ђ. Трифуновића и са преводом Д. Богдановића, које се у таквом облику не може користити у богослужбене сврхе: *Србљак*, књига друга, Београд, СКЗ, 1970, с. 78–121. Већина цитата у овом тексту следи тај Богдановићев превод.

6 Према опису Јосефа Шафарика, у Раковачком *Србљаку* био је потпуни хагиолошки циклус посвећен Милутину – служба са житијем и похвалним словом (л. 327–352); в. D. Gil, *Serbska hymnografia narodowa* (=Prace Istytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego nr 15), Kraków 1995, с. 34, 48–50, 177–178. Званични богослужбени текст у издању Светог архијерејског Синода СПЦ: *Србљак [Σερβιακον, Anthologion serborum sanctorum]*, Београд 1986, с. 130–141.

7 Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*. Превео Л. Мирковић. Предговор написао Н. Радојчић, СКЗ, коло XXXVIII, број 257, Београд 1935, с. 120–121; Јустин Сп. Поповић, *Житија светих – Октобар*, Београд 1977, с. 662–663.

8 Ради се пре свега о следећим исправкама (дајем боље читање): ВВ ГВ 2: *Христови јасно*; ВВ на литији, 4: *подобники Јесејова корене отрасли...*; канон I. 1: *душевни мрак*, V.3: *Адаманта тврдејши и стлпа крепчајши јавилсја јеси*, VIII. 2: *јако многоценноје сакровиште ва себе садржешти*; светилан: *рај и краснij крин...*

9 Канон IX. 2 (синодални). Свештеномученик Корнилије, капетан-сотник римске војне јединице и, касније, епископ Скипсеосиса, слави се у цркви 13. септембра, в. Хризостом Столић Хиландарац, *Православни светачник. Месецослов светих*. Том први: *Септембар–јун*, Београд, Каленић,1988, с. 36–37.

10 Текст тропара исти је у издању Ћоровића и у синодалном Србљаку, само што је ред речи

тропара (А-Н) стоје она три (П-С-От).

Служба светом Милутину представља обичну химнографску композицију јерусалимског (новог) типа, дакле, садржи малу [МВ] и велику [ВВ] вечерњу и јутарње са надлежним читањима[11] и богослужбеном рубриком за св. литургију.[12] Д. Богдановић написао је да се она одликује веома разуђеном и сложеном структуром појединих песама. Нарочито су велике стихире ([13]), реторски понете у "плетенију" песничких фигура. У служби је и акростих, Данилово име. Особеност је ове службе, ипак, у неким другим, веома важним елементима: не само што је упоредо с Милутином прослављен овде и Драгутин [...] него је ту веома снажно дошла до изражаја идеја легитимности континуитета светородне династије Немањића. То је идеја лозе, у којој светост израста из светог корена, и сва се лоза корени у првој "светој двојици".[14]

Лоза произлази из "отачаства", које јесте творац и власник светородне династије. "Корен благ" и "свет" засађен је у родној земљи, а гране лозе расту и множе се због ње и за њу.[15] "Прародитељи" добијају облик Милутина (а такође и Драгутина), "новообразног/новоликог подобника",[16] а свети краљ је у исто доба и "син праотачке ризнице" и "новоиздателен/новотекли источник".[17] То укорењење, учвршћење лозе у отаџбини и појединог члана династије у самој лози чини од ње "виноград плодовит у дому Божјем", који даје вернима "вино разумноје/духовно", а то већ свима нама "пуни срца весељем, просвештава душе и озарјава ум".[18]

поремећен.

11 То су три преподобничке паримије и јутарње јеванђеље, које је у рукопису означено Лук. 12, 32–40 (зач. 67), а у синодалном Србљаку – Јн. 10, 16 (зач. 36). У Ћоровићевом издању јутарњи прокимен је као у синодалном алилуја литургије – Пс. 91, 13–14.

12 Песнопенија мале вечерње означавамо сиглом МВ, велике вечерње – ВВ. Скраћеница ГВ – за стихире на Господи воззвах. Песме канона означавамо римским, а тропаре арапским бројевима. Богослужбена упутства за св. литургију су различна у издању Ћоровића и у синодалном Србљаку. У рукописној служби имамо прокимен гл. 4 – Пс. 67, 36. 27; апостол Гал. 2, 14–22 (зач. 221!), алилуја гл. 1 – Пс. 39. 2 и 111, 1; јеванђеље Мат. 25, 14–30 (зач. 105!), причастан – Пс. 111,6. У синодалној верзији имамо прокимен гл. 6 – Пс. 63, 11. 2; апостол Гал. 1, 11–2, 5 (зач. 200); јеванђеље по Јн. 10, 9–16 (зач. 35 от полу); алилуја – Пс. 91, 13–14; и само причастан исти – Пс. 111, 6.

13 Изузетак чине сажете стихире на стиховије на малој вечерни.

14 Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, коло LXXIII, књига 487, Београд 1980, с. 192–193. В. још: М. Кашанин, *Српска књижевност у Средњем веку,* Просвета, Београд 1975, с. 315–316; D. Gil, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005, с. 46, 53–54, 58, 71, 75, 137, 149, 247, 261.

15 МВ ГВ 2; ВВ ГВ 2.

16 Кондак; 4. стихира на литији још детаљније разрађује ту слику: цела српска лоза јесте лоза благочашћа, налик лозе Јесејеве, св. Симеон је "богозасађена грана" из које израсте свесвештени Сава, а од њих "два истоимена Стефана" – Милутин и Драгутин.

17 Канон, IX. 1.

18 I. Lis, *Święta loza Nemanjiciów – specyficzny kontekst serbskiego średniowiecza*, у: *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępniak-Minczewa, Z.J. Kijas, Kraków: PAT, 2000, с. 135–144; иста, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian*

Из псаламских стихова, који се употребљавају у Служби, химнописац узима и обрађује три важне слике – маслине, кедра и палме (финика/финикса).

Маслина је чест библијски "симбол праведника који су богати добрим делима".[19] Данило Бањски се у више строфа игра семантиком српскословенских речи са кореном или компонентом **мил-**, свакако преко грчких асоцијација, стижући до успостављања поетске и идејне везе између тих речи (Милутин, миловање, милостиња, милосрђе и др.) и маслине, масла/уља/јелеја.[20]

Милутин – "маслина плодовитаја", према Данилу, излива "милост",[21] а "уље" његове милостиње сакупља се у кандилу срца, украшеном добродетељима; тај пламен духовне благодети њему даје снагу, а он тим маслом помазује верне људе.[22] Можда је ту дубље сакрита идеја о мироточивости Милутиновог тела, а и целе лозе Немањића: неколико пута читамо о благовоњу којим "часна гробница моштију" испуњава цркву и "истаче чудеса као мироположница красна".[23]

Кедар је зимзелено дрво које се брзо размножава, а финик(с) – палмово дрво, па служе као симбол процветања праведника, вечито живог и плодовитог (Пс. 91, 12–13). Та дрва јесу дрва плодовита која расту, по првом псалму, "поред извора воде" и "плод свој дају у време своје".[24]

У том вегетативном кругу, поред ретких слика као што су "крин (љиљан) красни"[25] и "шипóк (ружа) тајни",[26] налази се и метафора сејања жита: добра дела

---

prawosławnych w średniowieczu (do XV w.), Kraków: Scriptum, 2004, c.116-124.

19 М. А. Тодоровић, *Речник појмова, личности и навода из Светог писма*, у: *О Србљаку*, с .418. В. још Пс. 52, 10; Јер. 11, 16; Ос. 14, 7, Лук. 2, 25–38. и др. Веза између маслине и лозе Намањића види се и у библијској слици двеју маслина "које стоје код Господа све земље" из петог откривења пророка Захарије (4, 3. 11–14), поновљеној и у Откривењу (11, 4).

20 Ἐλαια значи 'маслина', ἔλαιον – 'уље', 'јелеј', док ἔλεος – 'милост' (упор. полијелеј на јутрењу, кад се, уз појање "многомилостивих" псалама 134. и 135, пале сва кандила).

21 Светилан.

22 МВ ГВ 4.

23 ВВ литија 3, светилан и др. У синодалном тексту још канон VIII. 2: "Јако много цјенноје мύра сокровиште всесодержашти... "; упор. Ћоровић, с. 28. Ипак, у синаксарном житију нема ни речи о мироточењу Милутина, нити о осведочавању његових моштију. Милутинов гроб је у синаксару представљен овако: "Свещенїа и просв*ј*е*щенїа испльнь бывши рака мощеи его заре б(о)ж(ь)ствныхь исц*ј*е*ленїи св*ј*е*тло пристоупающимь въсегда истачает(ь) и страстеи различных(ь) тъмоу *от*гоне, св*ј*е*том(ь) невеч(е)рнїимь нась просв*ј*е*щает(ь)", Ћоровић, с. 66, 7–11 (упор. ВВ, на стиховње, слава), док се изрично тамо говори о мироточењу моштију Драгутина у Светом Ђорђу у Расу: "с(ве)тые мощи его соухые и измьждалые мυрωточивые намь подаль еси *от*чьствоу его б(ла)гооуханїа и ц*ј*е*лбы своимь людемь неωскудно подае", Ћоровић, с. 62, 19–25.

24 Пс. 1, 2: "Као дрво усађено крај потока, које род свој доноси у своје вријеме, и којему лист не вене: што год ради, у свему напредује".

25 И *крин* и *шипок* нису обичне слике за православну литургијску поезију, јер су пре свега симболи, и то ретки, Богородице; једини мени познат случај употребе слике руже за свеца има у служби св. Созонту (7 IX; канон, V. 2); упор. Сирах 24, 15 (13) и 50, 5. 8.

26 Светилан. Ово цело место личи на слику процветавања Израиља, коју даје пророк Осија (14, 5–7): "Бићу као роса Израиљу, процвјетаће као љиљан и пустиће жиле своје као дрвета

Милутинове душе према ништим су посејана зрна која расту, приносе добар плод и сакупљују се у небеској житници.[27] Тако, Милутин је истовремено сејач, али и њива на којој Бог је у браздама срца засејао небеско семе и из које је израстао "клас красни" што "храни ум а душу и срце весели", а на крају крајева, он је сам псаламски "засађен у дому Господњем", а то значи да се вечито зелени "у дворовима Бога нашега".[28]

Од тог "благоплода добродетељи" највише се говори о подизању манастира у Бањској и цркава и болница ван "отачаства". Подизање и устројство Бањске представљено је у песми осмој канона[29] и у задњој стихири службе. У другој стихири на литији спомињу се: на Синају црква Св. Стефана, у Јерусалиму манастир Светих бесплотних сила и помоћ пружена многим црквама,[30] у Цариграду – безброј добрих дела: цркава и болница,[31] на Светој гори – Богородичина црква у Хиландару,[32] у Солуну – обитељ у име Пресвете тројице.[33] "Велики љубитељ благочашћа ти, свети, био јеси – читамо у канону (V. 2) – и цркве божаствене свуда сазидао јеси да се Бог у Тројици пева у три лица и једноме суштаству, и зато добио јеси неизрециве радости". Ова ктиторска делатност само је спољашња функција основног унутрашњег зидања – Милутин је учинио од свога срца храм Богу и тај чин је испољио конструкцијом материјалних храмова.[34] Предуслов благотворења јесте примање Христа унутар себе: захваљујући "уласку" Спаситеља у душу, тело краља постаје "красноје обиталиште" Бога.[35] Видимо овде пример синергичног посматрања личности – статична "ризница добродјетељи", коју је краљ открио у себи, развија се динамиком његових "дјејаниј божественних". Тако је сам процес царствовања на земљи био у ствари само пут према царству небескоме. У исто време краљ мора да оправда пред Богом и људима

Ливанска. Рашириће се гране његове, и љепота ће му бити као у маслине и мирис као Ливански. Они ће се вратити и сједјети под сјеном његовијем, рађаће као жито и цвјетаће као винова лоза; спомен ће му бити као вино Ливанско".

27 Седалан после 2. стихословија.

28 Пс. 91, 13–15; седалан после 1. стихословија.

29 Тропар 3: "Славан, свети, храм Богу био јеси, пресветлу лавру првомученику подигао јеси и мноштво инока у њој сакупио јеси да Христа славе непрестаним гласима што тебе прослави". Тропар 4: "Твоја црква светла и преукрашена као рај божанствени види се..."; в. и стихиру на хвалитех, слава, глас 2: "и цркву своју, у којој свете мошти му леже благоухана исцељења дајући, светозарним лучама озари...".

30 "Испуни и свети град Јерусалим не малим милостињама, давши злато и сребро небројено", Мирковић, с. 99.

31 Опис цркве и ксенодохије на месту званом Продром – Мирковић, с. 101–102.

32 "И не само у том светом месту, дому Пресвете, званом Хиландар, но и у све манастире Свете горе и ка свему братству свакога манастира довољно даваше... И ту на обали мора... подиже велики пирг..., Мирковић, с. 100–101.

33 Данило II (Старији) пише о црквама Св. Николе и Св. Георгија: "И ту подиже царске дворе, и сазда цркву у име светога архијереја Христова Николе, и цркву у име св. мученика Христова Георгија", Мирковић, с. 102. Подаци у служби се, наравно, подударају са синаксарним житијем.

34 ВВ ГВ 1; Бог у Тројици – МВ на стиховније 1. Види и Ћоровић, с. 64, 28–30.

35 ВВ, на стиховније, 1. Види још литија 1, Седалан после 2. стихословија, канон III. 3.

тај избор – он добија "царство недвижимоје" на дар и динамиком свог царствовања мора да га поведе ка развитку, а људе – ка благочестију.[36]

Употребљавајући реч "наздати" за процес унутрашњег развитка личности аутор службе уводи паралелу са изградњом храмова и манастира и дограђивањем већ постојећих.[37] Ова динамика види се и у расту светородне лозе Немањића, и у подражавању светих прародитеља.[38] Родитељеве поуке (наказанија) унеле су у душу Милутина "разум благовјерија". На тој основи он се духовно развијао "књижним ученијем" и тако је постигао "божественноје умиленије".[39] Тако је и добијање царства само почетак пута – од тога момента краљ је живео "благозаконо", и као "новолики подобник" украсио је добијени од Бога скиптар прародитеља властитим добродетељима. Његово "миលованије" јесте динамична страна добијене от Бога "багренице", "добра кротост" те спољашни, активан део, функција царске "хламиде", а "непорочно живљење" указује прави смисао царског "вјенца".[40]

Прва стихира 4. гласа *на хвалитех* тачно вреднује активност "спољашњег" човека према делатности "унутрашњег" (2. Кор. 4, 16) – истински разлог небеске славе – "вјечне и од свега претежније" није слава земаљског живота, мада је она у случају Милутина била велика – био је славан у мужаству, најјачи у победама и најславнији у животу земнога царства.[41] Али у хришћанском вредновању ове херојске врлине краља нису довољне – "паче сих", тј. изнад њих јесу "добродетељна дела" – милост и правда. А ово значи да у вредновању историјских догађаја имамо могућност да откријемо један ниво *који се види* и други *који се не види* тако како је јасно рекао апостол Павле – "јер је ово што се види за вријеме, а оно што се не види, вјечно" (исто, 4, 17–18).

Кад имамо посла са свецом, ступамо и у додир са вечним, са оним "што се не види" и после смрти хероја. Данило пише: "Неповредну ризницу душе зидајући живљењем благочастивим и богољубивим, и смрт ти се јавила покој и у непрестаном весељу боравиш, Стефане"[42]. Светац "Богу угодивши добродетељним својим делима" добија награду и прдружава се "бесплотним зборовима"[43]. На знак повезаности свеца са људима из којих је изишао, Бог прославља његове мошти, дарује његовим физичким останцима и ликовним представама функцију демонстрирања Своје благодети. Светац постаје оруђе Божијег деловања. Али он је и посредник између људи и Бога. Милутин је саздао толико божанствених храмова, сабрао је толико молитавника у својим манастирима на челу са Бањском да је тај контакт потпуно природан. Свети краљ сада се прилежно моли Господу "да ономе што скиптром

---

36 ВВ ГВ 1. Д. Богдановић, преводећи, предлаже другачију интерпретацију: "Кад царство непролазно по царевању примио јеси, на земљи по закону Божјем поживео јеси, ризница добродетељи нашао си се, делима божаственим саградивши ову..."

37 Литија 2; види с једне стране канон IV. 3 и V. 2, а с друге канон VII. 2 и ВВ ГВ 1. Види спој душевног и материјалног неимарства у 1 Кор. 3, 9–12, упор. 1. Петр. 2, 4; Еф. 2, 21; 4, 16; Кол. 2, 19, Рим. 15, 20, Кол. 2, 7, 1. Сол. 5, 11; Јуд. 20, Јевр. 11, 10 и др.

38 Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија,* у: *О Србљаку*, с. 71.

39 Канон IX. 4 (синодални).

40 ВВ ГВ 3.

41 В. још седалан после III песме канона; канон VII. 1.

42 Канон VII. 2.

43 МВ, на стиховње, 2.

земље управља дарује над противницима победу", да дâ "мир дубок, а душама нашим велику милост"[44]. Док је био земаљски краљ, био је "љубитељ горњега царства" (III.1), а сада, кад се наслађује "горним и надземним блаженством" и предстоји "цару свих и Богу" (исто), сад нам се "јавља топли поборник и крепки заступник отачаства својега" (ВВ ГВ слава), штити от безбожних Агарена[45], "он нам је милости богати податељ, црквама прекрасно уређење, светитељима накит царски, иноцима добро стицање (снабдење), људима својим велико утврђење"[46]. Мошти, задужбине, иконе, фреске отварају везу са небесним царством, национални светац не раствара се у вишњем блаженству, а продужава да испуњава одређене земаљске функције, с једне стране стално призиван од верника, с друге учествујући у Божијем плану економије спасења. "Свету гробницу моштију твојих са вером љубимо, молећи се да молитвама твојим Богу добијемо живота вечног светлост" – каже Данило у име бањске и српске цркве.

Видимо, дакле, да је цела служба прожета мишљењем Новог завета и православне теологије, а типичних библијских узора и сцена је врло мало и сви су везани за милостињу и милосрђе: Корнилије је "побожан и богобојазан човјек", који "даваше милостињу многијем људима", а ове "милостиње изиђоше на памет Богу"; Јосиф Прекрасни ушао је због жито/пшеницо-раздавања (Пост. 41–42)[47] и исто тако, у вези са милосрђем, Јов Авсидиски (Јов 31, 16–21).[48]

Од изузетне важности је, ипак, поређење Милутина са царем Константином Великим, и то на две равни: структурно и вербално. У трећој стихири на стиховније Милутину се приписује Соломонова мудрост,[49] Давидова кротост,[50] Константиново благочестије и апостолско православије. Текст стихире у целини је преузет из службе св. Константину 21. маја (стихира на ГВ 2), само је додато упоређење са првим хришћанским царем, и то испред апостола. Улогу култа св. Константина за постанак и развој владарских култова код православних Словена треба тек проучавати.

Потпуно је обично што је служба са краја XIV века прожета светом и светлошћу. Исихазам је добијао снаге на српском тлу, традиционалне фигуре, метафоре, симболи везани за светлост сад улазе у нови контекст паламитске интерпретације. Дакле, попут обичних употреба епитета и симвoла светлости као еквивалента светости[51] у исихаском кључу може се тумачити употреба појма 'мрак'. Мрак као мрак очекивања јесте стање отворености према Божију сијању – "у

---

44 ВВ, на литији, 4; на хвалитех, слава: "да... и скиптар православних царева утврди и над противницима победу дарује".

45 ВВ, на литији, 3: "Верно се молимо да се отачаство твоје избави од надошлих беда и од насиља безбожних Агарена". Преку инвокацију до Милутина, Драгутина и Јелене с молбом за заштиту од агаренских непријатеља и за помоћ владару налазимо у синаксарном житију, Ћоровић, с. 66, 11–25.

46 Стихира после јеванђеља.

47 Канон VII. 3.

48 Икос.

49 В. 3 Цар. 4, 29–34.

50 В. на пр. 1 Цар. 24. и 26.

51 ВВ ГВ1, слава; седалан после 2. стихословија; на литији, 1; канон I. 1; III. 2. 3; IV. 2 и ред других.

незалазни мрак ушао јеси и Христу јасно предстојиш"[52]. Светлост и светост чине круг који показује преображавајућу моћ Богочовечанске синергије. Аутор наше аколутије није само искусан химнограф већ је и образован богослов, који је знао да споји лепоту књижевног израза са дубином православне теологије. Довољно је да се замислимо над овом стихиром:

Сијање пресветло,
звезда незалазна
јавио се јеси отачеству своjему,
јутрећи незалазном сунцу – Владики.
Отуда се озарио јеси Духа светога благодаћу,
јер са светлошћу скончав свој живот
са светима населио се јеси,
светиње и просветљења[53] пуна
гробница моштију твојих
зраке божаствених исцељења
поклоницима верним свагда светло излива,
страсти различних таму одгонећи
и светлошћу невечерњом просветљавајући
оне што те по дугу хвале,
богоносни Стефане.[54]

52 ВВ ГВ 3.

53 У оригиналу: "свештенија и просвештенија"! В. и Ћоровић, с. 66.

54 ВВ, на стиховње, слава; *Србљак*, с. 97.

Aleksandar Naumov

THE DIVINE SERVICE FOR HOLY MILUTIN, THE KING OF BANJSKA – PROBLEMS OF THEOLOGY AND OF POETICS

The paper deals with the basic problems of theology and of poetics concerning *The Divine Service for Holy Milutin*, which was composed by Danilo, a monk in Banjska Monastery who would later become the Serbian Patriarch. The Service belongs to the group of hymnographic compositions of the Jerusalem type and is characterized by a very complex structure. There is also an acrostic in it, which forms the name of the author of the Service.

The paper pays special attention to the symbolism of psalms and the symbolism of Hesychastic provenance.

Валентина Питулић (Косовска Митровица)

КРАЉ МИЛУТИН У НАРОДНОМ СТВАРАЛАШТВУ. ФУНКЦИЈА И ЗНАЧЕЊЕ

Предмет интересовања народног певача веома често су биле значајне личности из историје српског народа. То су углавном оне личности које су учествовале у важним историјским догађајима. Једна од дуго одржаваних недоумица и заблуда је да је епска песма веродостојна историја, посебно када је реч о старим српским владарима и јунацима. Проблем транспозиције историјских чињеница на народну језичку матрицу веома је сложен.

Предмет овог рада биће транспозиција историјске личности, краља Милутина, у усмено казивање. Намеће нам се питање како је народни певач видео краља Милутина, највећег српског задужбинара. Да ли је и у народној песми и приповедању имао атрибуте владара или се, по законитостима народног певања, трансформише у друго архетипско одређење. Краљ Милутин опеван је у народној књижевности веома мало. Тек неколико песама и легенди.

Наиме, у епским песмама које певају о краљу Милутину централно место заузимају женидба и крсно име краља Милутина. Фабула песама о женидби развија се по устаљеној шеми. Свадба која тече нормално није занимљива певачу епске народне песме, већ у фабулу уводи невесту која је далеко. Дакле, сватови (који су најчешће синоним војске) морају да пређу далек пут и савладају препреке, чиме се отвара простор за грађење култа јунака.

Песму о женидби краља Милутина налазимо у запису Богољуба Петрановића[1] из Босне и Херцеговине. (Да напоменемо да се краљ Милутин

---

1 Сам Петрановић био је слаб гуслар и још слабији састављач гусларских песама; према томе, тешко да би га ко могао оптужити да је лично градио песме које је издавао под народним именом. Али је он нашао био себи врло вештог помагача у гуслару Илији Дивјановићу, родом Босанцу испод Јахорине, самоуку који је знао да чита и пише "'по старом правопису, боље од млогих попова". Прави карактер песама које су ова двојица градила у Босни, у турско време, као и побуде њихова рада сасвим су јасни: Петрановић је неуморно трагао за народним песмама, скупљао оно што се још давало скупити, не ради неке личне славе или материјалне користи, већ у родољубиве сврхе, бар како их је он схватао. Кад се тицало женских песама, посао је био релативно прост, али до добрих јуначких песама није се лако долазило. У недостатку добрих, правих морале су се узимати и оне које нису биле праве. Овде мислим на другу, а нарочито на трећу књигу (1870), коју Српско учено друштво после поразне Јагићеве оцене претходне књиге није хтело штампати. Још није довољно наглашено да је трећа књига готово у целини индивидуалног постања, да је њу скоро у потпуности испевао сам Дивјановић. Иако човек скромне спреме, он је у сваком случају био гуслар од неоспорног песничког дара. Дивјановић је импровизовао десетерачке песме са великом лакоћом; он је располагао изузетним богатством готових слика и стихова, живих и речитих израза, узбудљивих парола које су хватале за срце. Према изјави Петрановићевој: "Нека му ко само једном ма какав догађај исприча, он је одма' готов прелити га у народну пјесму, онако живо и китно, као што други не може". Имао је велико памћење и утувио би, једном кад би чуо, и најдужу народну песму. "Има пјесама у мојим збиркама које је он сам спјевао", додао је Петрановић, што баш није било много потребно да се каже. Војислав М. Јовановић, Зборник радова о народној књижевности, Универзитетска библиотека "Светозар Марковић", Београд 2001, стр. 297.

појављује у песми из Вукове збирке *Опет зидање Раванице*, и то у каталогу немањићких задужбина, где стоји да је краљ Милутин саградио Девич (*Краљ Милутин висока Девича, у Косову пољу широкоме*[2])). С обзиром на то да је Петрановићева збирка настала у време буђења националне свести и ослобађања од Турака, уочава се извесна тенденција појачавања архетипа јунака, у времену пре Првог српског устанка. У песми се пева како се краљ Милутин жени чудесном девојком.

Централни лик је краљ Милутин, у кругу варијаната песама о женидби, али је занимљиво на који начин народни певач историјске личности ставља у службу дневнополитичких збивања. Наиме, народни певач даје каталог јунака који крећу у сватове: Сибињанин Јанко, Смедеревац Ђуро, Топлица Милан, два Војиновића, два Угљешевића, Косанчић Алекса, Љутица Богдан. Народни певач наглашава да ту нема Марка ни Милоша, Реље Бошњанина, Змај-Огњеног Вука, Бановић Секуле, Бановић Страхила, Косанчић Ивана, јер су отишли у земљу Русију.

Нимало случајно, народни певач смешта краља Милутина у Призрен, а највеће српске јунаке у Русију. Требало је у време почетка ослобађања од Турака појачати немањићки сјај, као и везаност за Русију у коју се полагала велика нада. На тај начин песма је била у функцији дневнополотичких збивања. Краљ Милутин био је у другом плану. На позорницу ступа архетип јунака, посебно у лику Краљевића Марка, који савладава Арапе (хтонско, подземно, демонско) и ослобађа везаног Милутина и његову невесту. Овде налазимо тренутак епске сакралности, на шта упућује Миодраг Павловић.[3] Краљ Милутин овде добија функцију оног који окупља и враћа немањићки сјај јер је у то време требало пробудити, поред архетипа јунака, и архетип спасиоца.

Занимљиво је и то што се народни певач, у кругу песама о краљу Милутину, бавио и последњим временима, о којима Веселин Чајкановић говори као о интернационалном мотиву о смаку света,[4] а који се у српском етносу означава као

---

2 Вук С. Караџић, Српске народне пјесме, II, Просвета, Београд 1969, стр. 150.

3 "Разни су тренуци у којима јунаци настају, али предање о јунаштву једно је и сакрално. Дакле, постојала би епска сакралност. Грци су више пута имали јуначке нараштаје, али сакрализовани су они који су једном учествовали у опсадама Троје и око ње. Други јунаци су историјски, али никада више епски. Епски јунаци сви изгину и неће више таквих бити. Као да су битке и погибије такође свете службе, литургије, које се догађају једном заувек. Увек се ради о сумраку богова, о погибији непоновљивих. Отуд епска поезија има тај тон свечаног и церемонијалног, али једнократног. 'Помало је такојех јунака', то је битан став епске поезије". Миодраг Павловић, Поетика жртвеног обреда, Београд 2000, стр. 120.

4 Српски епичари обрађивали су овај мотив у свим оним песмама где свеци *после већ извршеног чина*, тј. после уклањања старих богова, деле надлежности у управи над *новим* светом већајући на који начин сваки од њих намерава да се стара о људском роду. Као код Германаца, где су сви богови поражени у бици замењени *новим* поколењем богова (Голтхер, 536; Орлик, 122), тако и код Срба – свеце, који сами себи присвајају и расподељују дужности и службе, не треба схватити никако другачије него као *ново поклоњење паганских богова* из првобитног српског мита – као богове које је interpretato hristiana доцније преобразила у свеце. Да демони рођени из хаоса, упркос томе, нису однели победу у последњој бици за врховну власт, о чему певају древне српске, као и песме других народа – сматрамо да се ово може поткрепити особито чињеницом да је Србима одувек изгледало сасвим природно да је Лазар

време Косовске битке. Како је Милутиново доба историјски означено као златно доба, посебно када је у питању задужбинарство, народни певач на епску сцену уводи краља Милутина који преко књига староставних[5] покушава да сазна судбину народа. Он у песми *Крсно име Милутина краља* добија светачки ореол, што није уобичајено за епске песме са мотивом женидбе. Узвишеност и концентрисање на духовну вертикалу српског народа у овој песми указују на забринутост пред временима која долазе. После саопштавања игумана и деце да ће српска држава пропасти, краљ Милутин рони сузе. У структуру епског певања о пропасти српског царства налазимо и један митолошки, старији слој, а то је нестанак змајева у којима се крије митска снага:

изашао из битке у неку руку као *победник*. Ово је веровање утолико јасније и чвршће уколико се даље загледамо у старину, односно уколико ближе приступимо временима када су људи претхришћанских векова познавали митове о смаку света у њиховом интегралном облику; мислимо да се то осећа и у натпису монахиње Јефимије: "Змију си убио и мученички венац добио од Бога". Да се све ово ваља разумети на тај начин и приписати већ претхришћанској епоси, вероватно је и због чињенице да је народни певач – као што се може закључити из целокупног контекста приповедања – уверен да је Бог обдарио Лазара *небеским* царством за изгубљено земаљско (Вук, 2, 45; 45; 168 и д.): а оба ова царства била су добро знана и у незнабожачка времена – додуше не тако да би била до те мере супротстављена једно другом као што је то учињено у хришћанском учењу. Кад бисмо, дакле, уместо кнеза Лазара у древним преткосовским песмама замислили неког *бога*, овај бог требало би да буде неки од виших богова древне вере; а рат који би он започео, био би нужно рат против демона рођених из хаоса, за које се обично мисли да проводе живот под земљом, у доњем свету. По свршетку рата овај би виши бог, разуме се, сачувао свој положај међу вишњима или нецесницима, или, како бих рекао, у *небеском царству*, коме је одувек припадао и ради којега је ступио у одсудну битку на исти начин као што епичари певају да је кнез Лазар сачувао своје место и положај у небеском царству. – Има, најзад, неких легендарних повести које говоре о томе како је сам вишњи бог незнабожачке вере преузео главну улогу у обнови света; он, који се скрива у једној пећини или неком другом забитом месту, појавиће се једног дана као осветник и спасилац да избави своје и да изнова успостави златни век. Не треба се чудити што ово празноверје, добро знано код многих народа, није недостајало ни у нашем: само док се у првобитној варијанти приче појављивала личност самог врховног бога, у народним приповеткама и пророчанствима познијег доба овај искупитељ постаје неки други јунак – Марко Краљевић или свети Сава, Иван Црнојевић или "човек на белу коњу" (о коме је доста било говора у последњем рату). Они, скривени на неком удаљеном месту, чекају дан последње битке и победе. Велики број података те врсте навео је сâм А. Орлик у поменутој књизи.

Дакле, нема никакве сумње да легендарна повест о смаку света *није била позната нашим народним певачима*. Веселин Чајкановић, Студије из српске религије и фолклора 1925–1942, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, М.А.М, стр. 365.

5 Књиге староставне. "Епско-поетска реалија наших народних песама. По народном схватању, старе књиге које се обично у цркви или на каквом двору налазе, из којих упућено лице (најчешће угледан и правичан свештеник, или ђаче-самоуче) може да прорекне будућност. Исто – *књиге цароставне, цароставник*; вероватно асоцијација на старе рукописне црквене књиге". Радмила Пешић, Нада Милошевић-Ђорђевић, Народна књижевност, Требник, Београд 1997, стр. 117.

Господине, краље Милутине,
наше књиге старовници пишу
да ће постат на земљи невјера
И змајеви оће побјегнути
у висине небу под облаке
иза тога преузет се царство
И на земљи нестати јунака
Срб ће Србу невјеру чинити
Супрот тога изгубити царство
народ српски пресјенуће сунце
наше цркве порушити Турци
понајприје Стамбол притиснути
старог града цара Константина
И велику Јасофију цркву
што је таке у свијету нема
И у њој ће оборит олтаре
па уз цркву призидат мунаре
И на њима хучит мујезини
кад поруше цркву Јасофију
порушиће млого намастира
И бијелу Петковицу цркву
у Призрену нашем Цариграду
кад поруше Петковицу цркву
биће туга вас народ хришћански[6]

У песми је јасна тенденција повратка изворном хришћанству помињањем Цариграда и цркве св. Софије. Народни певач је кроз призму огреховљености провео читаву етнопсихолошку заједницу као узрок пада и страдања, али је оставио могућност избављења јер је у време почетка борбе против Турака била врло јака тенденција уједињења хришћана:

Док с' не сложи свих седам краљева
пак сви једну вјеру узвјерују
чисту вјеру Христа крштенога
кад се сложи све седам краљева
пак сви једну вјеру узвјерују
чисту вјеру Христа крштенога
кад се сложи све седам краљева
онда ће се земља прославити
И наше се име поменути
Србину се Призрен повратити
Петковица оградити црква
онда ће се Стамбол повратити
И Софија Грцим од Турака.[7]

---

6 Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине, јуначке пјесме старијег времена, сакупио и на свијет издао Богољуб Петрановић, књига трећа, у Биограду, у државној штампарији, 1870, стр. 65.
7 Исто, стр. 67.

Разумљиво је зашто је народни певач транспоновао краља Милутина у епско певање. Био је потребан неко ко је био духовна вертикала, задужбинар који би преко колективно-несвесног ујединио Србе у борби против Турака. Критичари (пре свега Ватрослав Јагић у приказу у *Раду* Југословенске академије, књига II, 1869) оспоравали су веродостојност Петрановићевих песама, тако да их и ми узимамо у контексту дневнополитичких збивања.

Занимљиво је да у народном певању нема манастира Бањске, иако је мотив задужбинарства веома чест у корпусу српских народних песама. Могуће зато што је срушен за време Косовског боја, а да су песме које су певане пре овог догађаја заборављене: *Србљи(су) и прије Косова имали јуначки пјесама од старине, но будући да је она премјена тако силно ударила у народ, да су готово све заборавили што је било донде, па само оданде почели наново приповиједати и пјевати.*[8]

Међутим, на Косову и Метохији живела је легенда о градњи манастира Грачанице. Пођимо од тога да је Грачаницу градио краљ Милутин. Народни приповедач креће од те историјске чињенице, али транспонована на матрицу народног приповедања она добија атрибуте митског. Кренимо од констатације Миодрага Павловића да *Никада нико неће објаснити настанак храма. Једном изгледа да је избио из земље, други пут да се у њу окопао. Може изгледати да је спуштен са неба руком, или да је насукан брод са мора, који водама више никада неће запловити. Производ стваралачког духа који зна језике и начине градње, надоградња ритуалних радњи.*[9]

Легенде које говоре о настанку појединих места доминирају у корпусу народних приповедака са Косова и Метохије. За народног приповедача било је занимљиво на који начин су настајали поједини манастири, као и мотив градње и рушења појединих градова и цркава, тако да се у свести народног певача чувала архаична представа о градњи и разграђивању. Краљ Милутин у овој легенди постаје херој који се доказује у боју, тако да имамо елементе мита о хероју чија је судбина, како истиче Ерих Нојман "узор према коме се мора живети и према коме се у човечанству стално живело". [10]

У структури приповедања уочавамо оне симболе које на митолошком плану имају стваралачко значење. Наиме, симбол воде, неба, камена и земље, као елемената стварања, учествоваће у одржању манастира. Краљ Милутин узима Латинку девојку,[11] ћерку латинског краља, чиме се отвара простор за борбу. Он постаје јунак који савладава хтонске силе, у приповеци Латине, у песми о женидби краља Милутина Арапе. У народној традицији Латини имају хтонско значење. Латинка, жена краља Милутина, по налогу свог оца одводи децу у своју земљу, чиме је смештена у сферу хтонског. Како у српској традицији ниједна грађевина не може бити одржана без приношења жртве, народни приповедач као замену за крвну жртву уводи борбу у којој се жртвује сам краљ Милутин, дакле, најбољи представник рода.

---

8 Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме*, I, стр. 568. (Вуков предговор из 1824)

9 Миодраг Павловић, Свечаности на платоу, Просвета, Београд 1999, стр. 52.

10 Исто, стр. 111.

11 "Латинка девојка. Стајаће име у епици за лепу, угледну и најчешће кобну странкињу, којом се јунак жени ('Женидба Душанова', Вук II/28; 'Женидба Максима Црнојевића', Вук II/88)". Радмила Пешић, Нада Милошевић-Ђорђевић, Народна књижевност, Требник, Београд 1997, стр. 135.

Ниједна грађевина у архаичној свести не може се одржати без одређене жртве.[12] Идеја о жртви овде ће бити транспонована у конкретан сукоб, који је неопходан да би се грађевина одржала. Борба, као симболична замена за жртву, уродиће плодом и манастир ће бити саграђен. А како се, по навођењу Миодрага Павловића, *Храм (се) устоличује на границу живота и смрти, и добија ону снагу која покреће у делатност елементе природе који су зидањем били доведени у везу,*[13] то ће ово правило бити примењено и у казивању народног приповедача. Постојала је тзв. оснивачка жртва, која се приноси самом храму на почетку неког зидања,[14] што је у овој легенди и остварено.

Одржање грађевине почива на поларности добро-зло, односно на сукобу краља Милутина и латинског краља. Латински краљ налази се у самој Грачаници: "*Тада је тај латински краљ живео у Грачаници, у Бедем граду. Краљ Милутин договори се са својом мајком да дигне војску да ратује са латинским краљем. Ухвати бусију у поточићу који се зове Сејаце, па ту остави мајку са војском, а сам изађе на брдо да погледа одакле да бије Бедем-град. На том брду био је један дрен. Краљ уморан легне под тај дрен и заспи, а усни да ће му чобан који ту најближе пасе овце украсти децу ако му за то плати; па чим му донесе децу, да забоде миздрак у камен, на који је при спавању наслонио главу, те ће из камена одмах вода потећи којом да окупа децу. Јоште му се у сну казало, ако хоће да победи латинског краља, да Бедем-град туче са стране Старога Села (данашње лапље село)*".[15]

У структуру приче уводе се снови, један од модела архаичне свести, као посебан облик комуникације, за који Нортоп Фрај каже: "Постоји митски елемент који посједује моћ неовисне комуникације, што је видљиво не само у познатом

---

12 "По православним црквама могу се и сада видети међу другим узиданим фигурама и људске, чију употребу забрањује православна црква. По К. Јиречеку, оне су остатак замене људских жртава, њихова некадашња узиђивања у грађевине. Јиречек је видео узидане три људске фигуре од камена у тврђави деспота Ђурђа у смедеревском граду и две у манастиру Рила у Бугарској. Таквих фигура има у Бугарској у неколико цркава, манастира, чесама и мостова, међу којима је посебно карактеристична рељефна фигура жене на своду каменог моста на реци Тополници, из 1819. год.". "Српски митолошки речник", Нолит, Београд 2002, стр. 160.

13 Миодраг Павловић, Поетика жртвеног обреда, Просвета, Београд 2002, стр. 160.

14 "Осим жртава које се приносе у храмовима 'во вјеки вјеков', постоји и она једна жртва, оснивачка, која се приноси самом храму, на почетку неког зидања. О томе има трагова у свим традицијама, и то се објашњава првобитном повезаношћу гробне и храмовне просторије. Из те повезаности произашло је да се мртви сахрањују уз цркву, и да се цркве зидају уз гробље. Али неоспорно је било жртвовање за сам настанак храма, и о томе извештавају многа митска и фолклорна предања тако да је то постало нека врста општег места, које Титуис Буркхарт (у књизи *Принципи и методи сакралне уметности*) излаже више пута и дефинише, на пример, у вези са симболизмом индијске жртве приликом храма (Васту-Пурусха) овако: *И другде се исти симболизам налази у идеји да једна трајна грађевина мора бити утемељена на једном живом бићу; отуд у пракси да се узида жртва у темеље; у неким случајевима ухватиће се сенка живог човека и симболично ће бити уграђена у здање (Генеза индијског храма)*". Исто, стр. 163.

15 Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, Владимир Бован, Јединство, Приштина 1989, стр. 134.

примјеру Едипа него у свакој збирци народних прича".[16]

Како је краљ Милутин заиста ктитор Грачанице, у приповедању се полази од конкретне историјске чињенице, с тим што се она уклапа у модел митолошког уређења света, који почива на борби светлости и таме, о којој говори Ерих Нојман: "Слика света, представа о градњи храмова, исто као и римски војни логор и хришћанска просторна симболика цркве, одговарају првобитној митологији простора, која полазећи од супротности светлост-тама, преко даљих рачвања супротности, свет дели, распоређује и уређује".[17] У легенди, на принципу борбе светлости и таме, долази до уређивања простора. Краљ Милутин савладава Бедем-град који је омеђен водом,[18] јављају се симболични помагачи који упућују на хришћанство (чобани, мајка), деца се чисте водом из камена. Симболика чишћења водом која потиче из камена[19] указује на присуство митскога, где материјални предмет добија шире значење. На тај начин се проблем жртве преноси на просторе неба и земље, где и камен, по наводима Миодрага Павловића, добија могућност "да од првобитног идола (камена) постане једна свесна функција: жртвеник".[20] Чишћење водом као средством лустрације краљ Милутин, после повратка из латинске земље, врши ритуално крштење деце. Тиме се врши чишћење хтонског простора који отвара пут зидању манастира. На том месту, дакле, очишћеном, сакралном простору, мајка ће послати краља Милутина да преспава, па ће му се у сну казати какву цркву да сагради.

У легенди се јавља категорија пророчког сна. Милутинова мајка је та која га упућује у свет чудесног, митског, у свет тајне у којем су поруке везане за његово делање, што је и разумљиво, јер је у српској традицији жена преносилац тајних знања. Како је по Нортопу Фрају *сан (је) сам по себи сустав загонетних алузија на*

---

16 Нортоп Фрај, Анатомија критике, Загреб 1979, стр. 125.

17 Ерих Нојман, Историјско порекло свести, Просвета, Београд 1994, стр. 92.

18 По народном веровању, вода једним делом одлази у пакао и тамо гаси силну ватру. Ако не би тамо отицала, онда би потопила свет. Велике воде скупљају се негде на крају света, тамо где се небо наслања на земљу. Српски митолошки речник, Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Нолит, Београд 1970, стр. 73.

19 "Екстраполација природних облика указује на први парадокс стварања: један материјални предмет може да буде нешто сасвим друго од оног што јесте. Од примарног значења, представљање самог себе, он постаје знак, симбол, део склада једног култа и културе. У том великом преобрату мисли до аналогије, поређења, симбола, живи људска мисао данас. Када се другост коју доноси аналогија, и другостепено значење симбола апсолутизује, успоставља се мислено 'биће', и имагинативни 'други свет'. Опет једна дихотомија која се наставља. Док је присуство симболичних предмета у култу део њихове рационализације – укључивање у одређени вредносни систем и модел понашања, даља симболична пројекција из 'другости' у други свет постаје паралелни развој ирационалног, митског, што постаје културно и уметнички продуктивна идеја. У почетку се жртвовало камену самом и дрвету лично. Парадокс камена – створа родио је могућност да се адресент жртве прошири у просторе неба и земље, а да од првобитног идола (камена) постане једна функција: жртвеник. Жртвеник касније добија облик оног вишег бића, које је већ из камена или дрвета изашло. Један трансцендентни, натчулни бог поново бива представљен каменом". Миодраг Павловић, Свечаности на платоу, стр. 145.

20 Миодраг Павловић, "Природни облик и лик", Нолит, Београд 1984, стр. 22.

сањачев живот,[21] краљ Милутин добија поруку у сну: *Краљ сутрадан устаде пре сунца и виде на небу красан и велик облак са пет кубета. Дозва одмах мајсторе, те стаде још тога пролећа градити цркву и сагради је до крова. На зиму, мајстори се разиђу, а кад дође опет пролеће, мајстора нема да дођу. Поручивао им краљ и тражио их, али они не дођоше за три године, а црква је све тако стајала недограђена. Кад дођоше треће године, а краљ срдит нареди да се протомајстору скине глава. Мајстор му се замоли и рече: "Да сам дошао одмах, истина би црква била готова још прве године, али не би трајала ни триста година, али ја нисам дошао три године те је слегао и темељ и зид, па кад ударим још и добре сводове, трајаће не триста година него и име божије, и у славу краљску, во веки века".*[22] Црква је саграђена тек када у структуру легенде улази и категорија времена, која обезбеђује темељну градњу, изречену кроз симболику броја три.[23] Указивање на начин градње цркве у сну указује тврђење Нортопа Фраја да сан садржи митски елеменат *који посједује моћ неовисне комуникације, што је видљиво не само у познатом примеру Едип, него у свакој збирци народних прича.*[24]

Транспозиција краља Милутина у усменом стваралаштву подлеже свим правилима казивања и кореспондира са најдубљим слојевима човекове психе. На тај начин оживљен је архетип јунака, као и архетип спасиоца, који је био врло јак у корпусу народног певања специфичне етнопсихолошке заједнице. На конкретним примерима видели смо на који начин једна историјска личност, транспонована у миље народног казивања, функционише и на који начин се користи у дневнополитичке сврхе. На матрици народног приповедања историјски чинилац подлеже свим правилима формулативног казивања, што указује на законитост жанра која условљава транспозицију.

---

21 Нортоп Фрај, Анатомија критике, Напријед, Загреб 1979, стр. 125.

22 Народна књижевност Срба на Косову, Народне приповетке, I, Јединство, Приштина 1980, стр. 119.

23 "ТРИ. Многострукост; творна моћ; раст; унапредно кретање што савлађује дуалност; израз; синтеза". Три је први број којем је додељена реч "све" и "тријада је број целине, пошто садржи почетак, средину и крај" (Аристотел). "Моћ броја три" универзална је и она представља тројну природу света као неба, земље и воде; оно је човек као тело, душа и дух; рођење, живот и смрт; почетак, средина, крај; прошлост, садашњост, будућност; три месечеве фазе, итд. Три је "небески" број који представља душу, као што је четири тело; они скупа чине седам и образују свету седмицу. Џ. К. Купер, Илустрована енциклопедија традиционалних симбола, Просвета – Нолит, Београд 1986, стр. 20.

24 Нортоп Фрај, Анатомија критике, INTRO, Напријед, Загреб 1979, стр. 125.

Valentina Pitulić

KING MILUTIN IN SERBIAN ORAL TRADITION FUNCTION AND MEANING

The paper deals with the transposition of a historic personage, that is King Milutin, into Serbian oral tradition. Because of the fact that the time of King Milutin was characterized by the construction of a large number of monumental endowments, a motif of the construction of the Monastery of Gračanica was very interesting for folk narrators.

National epics also sing about King Milutin but there is no motif of endowment. They are dominated by the archetype of a hero. Since a legend from Kosovo and Metohija says that King Milutin initiated the construction of the monastery, the paper shows the way in which this genre respects all forms of ritual sacrifice without which this edifice would not survive. By using a language full of symbolism, a narrator shows how the historic personage functions in the milieu created by the mythical understanding of the world.

Иванка Гергова (София)

КУЛТЪТ КЪМ СВ. КРАЛ МИЛУТИН "СОФИЙСКИ" В БЪЛГАРИЯ

В София от пет века насам се пазят нетленните мощи на сръбския крал Стефан Урош II Милутин. Аспектите на неговото почитание в България не са специално изследвани, макар че в различни източници има разпръснати данни за него. Тяхното събиране и систематично излагане би помогнало за очертаването на комплекса от ритуали, вярвания и практики, които образуват един светителски култ.

След смъртта на сръбския крал Стефан Урош II Милутин на 29 октомври 1321 г. той бил погребан в манастира Св. Стефан в Баньска, който издигнал за свой мавзолей[1]. Първоначално тялото било положено, както се предполага, до южната стена на западния травей в наоса на църквата[2]. Две години и половина по-късно, според житието на светеца, написано от архиеп. Данило, около гроба се явили знамения, които показали светостта на погребания. Тялото било извадено, поставено в специален ковчег и тържествено, с пеене на псалми и песни, с кадене на тамян поставено пред олтарната преграда, под иконата на Христос Спасител[3]. По-късно мощите продължили да правят чудеса. Те не останали дълго в Баньска. Вероятно при първите нападения на манастира от турците, ок. 1389 г. са пренесени в Трепча[4], която е завзета от турците през 1455[5] г., а през 1459 г. и цяла Сърбия пада под властта им. Мощите на светеца продължили странстванията си. Някъде между 1455 и 1469 г. те били пренесени в София от митрополит Силуан[6]. Краткото известие за това събитие в Карловачкия летопис не пояснява кога точно е станало, нито чий митрополит е бил Силуан.[7] В турски документи точно от средата на XV в. е споменат един митрополит със същото име, който притежавал тимар с висок доход и бил "човек на пашата"[8]. Имотите му са били около Крушевац и възможно е да е бил Белоцърквенски митрополит[9]. Напълно е възможно именно той да е пренесъл мощите в София, макар

---

1 Ст. Новаковић, Манастир Бањска. Задужбина краља Милутина у српској историји, Глас СКА, XXXII, Београд 1892, с. 15–16; Д. Поповић, Србски владарски гроб у средњем веку, Београд 1992, с. 95

2 Д. Поповић, цит. съч., с. 97.

3 Ст. Новаковић, цит. съч., с. 16; Д. Поповић, цит. съч., с. 97–98.

4 Ст. Новаковић, цит. съч., с. 27; Д. Поповић, цит. съч., с. 98.

5 К. Иречек, Пътувания по България, С, 1974, с.78; М. Шупут, Манастир Бањска. Београд 1989, с. 37.

6 За предполагаемото време на пренасянето вж.: Ст. Новаковић, цит. съч. с. 30; К. Иречек, Пътувания по България, с. 78; Й. Иванов, Софийската черква "Св. Неделя" – "Св. Крал", в: същият, Избрани произведения, т. I, С, 1982, с. 301–302.

7 Ст. Новакович, Цит. съч., с. 27–28 преполага, че е трепченски.Впрочем, в Трепча не е имало митрополит. Българските учени го приемат за софийски. Вж. И. Снегаров, История на Охридската архиепископия-патриаршия, т. II, С, 1995, с. 250. Според Асен Василиев софийският митрополит Силуан пренесъл мощите на Милутин от Трепче, което било в Софийския диоцез (!?) в София, за да предпази града от върлуваща чума. Вж. Христофор Жефарович, Стематография. Факсимилно изд., коментирано от Ас. Василиев, С, 1986, с. 24.

8 О. Зиројевић, Турско војно уређење у Србији 1459–1683. г. Београд 1974, с. 158–159.

9 И. Снегаров локализира Белоцърквенската митрополия при Топличкия манастир Св. Никола

че не е съвсем ясно защо именно там, освен ако междувременно не е станал софийски митрополит. Това е възможно, тъй като по това време и София, и сръбските епархии са подчинени на Охридския архиепископ.

Вероятно пренасянето на мощите и посрещането им в София е извършено с подобаваща тържественост, но никакви исторически свидетелства за това не са запазени. Малко по-късно, през 1469 г. са пренесни мощите на св. Йоан Рилски от Търново в Рилския манастир. Шествието спряло в София. Ето как описва Владислав Граматик това изключително за града събитие: "...стигнаха в славния град Средец и внесоха ковчега във великия храм на св. влкмч. Георги, гдето лежи и светият крал Милутин, наричан Бански. И там, понеже двамата светци бяха на един одър и издаваха двойно благоухание за почуда на всички, тутакси се стече при тях целият град със свещи и кадила"[10]. Св. Георги, старата ротонда е била по това време митрополитска църква, най-подобаващото място за съхраняване на мощите на св. Милутин. Думите на Владислав Граматик, че крал Милутин бил наричан още Бански показват и неговата собствена начетеност, и това, че в София са познавали биографията на светеца. Митрополит Силуан сигурно се е погрижил пренасяйки мощите да осигури и литературата, нужна за богослужебна прослава на Милутин.

През 1515 г., когато в София бил изкушаван да приеме исляма младият златар от Кратово Георги, защитавайки християнската вяра той говори за светците, чиито тела остават цели и невредими и дават изцеление. "А ако не вярваш – обръща се той към опонента си – ела с мене и ще ти покажа крал Милутин, който лежи в този град, как почива в ковчега като заспал и неговите мощи като крин изпущат благоухание"[11]. Вярата на младежа, подкрепена от примера на Милутиновите мощи, му дава сили да приеме мъченическа смърт в Христовото име, за да бъде по-късно канонизиран като св. Георги Нови Софийски.

В житието на друг софийски новомъченик – св. Никола Нови, писано от Матей Граматик след 1555 г., когато е кончината на светеца, също се споменават мощите, почиващи в главната църква на града[12]. След смъртта на св. Никола Нови и след погребалното опело останките му били положени в ковчега с мощите на св. Милутин в софийската църква Св. Архангели[13]. В средата на XVI в. ротондата Св. Георги вече не е главна църква на София, защото била взета от турците и превърната в джамия. За това говори и Стефан Герлах[14], който отнася това събитие към 30-те години на XVI в.

при гр. Куршумлия, в чийто диоцез влизал и Крушевац. Вж. История, т. II, с. 161, бел. 1.

10 Вл. Граматик, Пренасяне мощите на св. Йоан Рилски в Рилския манастир, Стара българска литература, Житиеписни творби, т. 4, С, 1986, с. 388.

11 Мъчение на св. Георги Нови Софийски от поп Пейо, Стара българска литература., т. 4, с. 297

12 "Приела в своята вътрешност тя пази чудотворните мощи на светия и великия сред царете крал Стефан Милутин". Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Граматик, Стара българска литература., т. 4, с. 320

13 Ив. Снегаров, Поглед към изворите за св. Никола Софийски, Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, год. IX, кн. VI, С, 1932, с. 23, 68–69.

14 С. Герлах, Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград, С, 1976, с. 264; П. Динеков, Софийски книжовници през XVI в., I. Поп Пейо, С, 1939, с. 34

През 1560 г. хилендарски монаси отправили молба към руския цар Иван Грозни, техен покровител и ктитор, да съдейства пред султана мощите на св. Милутин да бъдат пренесени в манастира им. Не е известно дали царят е предприел такива стъпки[15], но това сведение показва, че хилендарските монаси помнели своя ктитор, макар че култът му сред сърбите не е бил развит през турския период. Постепенно се забравили обстоятелствата около пренасянето на мощите и във втората редакция на Троношкия родослов от средата на XVIII в. се казва, че синът на Милутин Стефан Дечански ги пренесъл от Скопие в Средец[16].

Следващото свидетелство за мощите на св. крал Милутин е пътеписът на немския пътешественик богослова Стефан Герлах, минал през София през 1570 г.: "Главната черква (митрополията) е Св. Марина... При вратата на олтара в един ковчег лежи тялото на св. Стефан, който е бил български цар и трябвало да стане монах. Ръцете му са открити, но лицето и останалата част от тялото са покрити. На гърдите му е поставена паничка, в която хората, които го гледат, оставят аспри. До нея гори свещ"[17]. Явно, че мощите са били само временно в малката църква Св. Архангели, а между 1555 и 1570 г. са били пренесени в Св. Марина, която не е запазена.[18] Ковчегът с мощите на св. Милутин бил поставен пред царските двери на иконостаса, което е обичайно място на подобна реликва[19]. Как е изглеждал самият кивот не е известно, той не е запазен. И през XVI в., както и сега, мощите са били почти изцяло покрити, виждали са се само ръцете. Интересна е грешката на Герлах, считащ светеца за български цар, който трябвало да стане монах. Това, че е "български" Герлах може сам да е допуснал. Заблудата на немския пътешественик ще коментирам по-долу.

През 1601 г. дубровчанинът Лукарич пише, че мощите са все още в църквата Св. Марина, запазени цели, с дълги косми на главата[20]. За целостта на нетленното тяло на Милутин и запазените му коси говори и житието на светеца[21], когато се описва изваждането им от гроба.

Софийският католически архиепископ Петър Богдан в една своя релация до Ватикана от 1640 г. също споменава реликвата: "В митрополията има едни мощи, които наричат 'Свети Крал'. Но на мен ми се струва, че този цар е бил балсамиран. Не позволяват да се види освен една ръка, а останалото е покрито"[22]. Обичайната за Петър Богдан и изобщо за католиците позиция на противопоставяне и критичност спрямо православните, му е позволила да налучка вероятната истина, че тялото на Милутин е било балсамирано[23]. По-късно, през 1667 г. в друга релация Петър Богдан

---

15 Л. Павловић, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, с. 95.

16 Пак там, с. 95.

17 С. Герлах, Цит. съч., с. 264.

18 А. Иширков, Град София през XVII век, С, 1912, с. 24, 25.

19 Д. Попови□, Мошти светог Саве, Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, с. 258.

20 К. Иречек, Пътувания, с. 78, бел. 53; Й. Иванов, цит. съч., с. 300.

21 Животи кра□ева и архиепископа српских, Загреб 1866, с. 160.

22 Б. Димитров, Петър Богдан Бакшев, С, 1985, с. 159.

23 За практиката на балсамиране телата на светците и специално на св. крал Милутин вж.: Д. Попови□, Светитс□ско прослав□а□е Симеона Нема□с. Прилог проучава у култа моштију код Срба, ЗРВИ, к□. XXXVII, Београд 1998, 46– 51.

пише по-подробно за реликвата: "Мощи на светци никъде не се намират в църквите на католиците. В София или Сердика схизматиците пазят цяло човешко тяло без глава и твърдят, че е на някой цар, обезглавен от сина си, но никога не се чу да е извършил някое чудо, нито пък при нас да е била одобрена от църквата неговата святост. Схизматиците честват неговия празник на 15 октомври по стария календар. Архиепископът обаче нито одобрява, нито отхвърля неговата святост, стига само да е бил обезглавен по време на схизмата и оставя на преценката на църквата. Архиепископът видя веднъж при техния митрополит биографията на обезглавения, писана на ръка на славянски на кирилица. Неговата генеалогия я изкараха от семейството на Константин Велики, но той нема време да прочете биографията и края му".[24] Цитираният пасаж дава няколко много важни сведения. Първото е, че мощите били без глава. Както видяхме, в началото на същия век Лукарич ги описва цели, дори със запазена коса. Така е записано и в Руварчевия родослов от 1563–1584 г.[25] Никакъв известен извор не споменава какво се е случило междувременно и как мощите са се лишили от главата, нито е известно къде се намира тя сега. Една късна легенда, на която се спирам по-нататък обяснява по приказен начин това събитие. Очевидно около това "обезглавяване" междувременно са се създали легенди, фалшифициращи биографията на Милутин (синът му го обезглавил), което подсказва, че самият акт не е извършен насилствено, от страна на турците, например, а със съдействието на църквата. Тези легендарни сведения Петър Богдан явно е узнал от самия митрополит. Множество подобни примери на отделяне части от мощи са известни. Феноменът на разделяне мощите се обяснява с вярата, че всяка частица от физическите останки на светеца е еднакво свята и чудотворна[26].

Интересно е споменаването на Константин Велики като предтеча на св. Крал Милутин. Както е известно, в старите сръбски родослови византийският император се сочи като родоначалник на династията на Неманичите[27], което явно е намерило място в ръкописната биография на Милутин, видяна от Петър Богдан.

Петър Богдан казва, че празникът на светеца е на 15 октомври "по стария календар". Знае се, че празникът и в сръбския, и в българския календар е на 30 октомври, денят на смъртта му (всъщност тя е на 29 октомври)[28]. Този пасаж в релацията е доста странен. Може би Петър Богдан е имал предвид новия за католическата църква грегориански календар, в който празниците се изместват напред с 10 дни, макар че православната църква не го е приела още, а и дори да беше така, пак нямаше да се получи 15 октомври "по стария календар".

П. Богдан не споменава в релациите си патрона на митрополитската църква, в която се пазели мощите. Има основание да се допусне, че това е била Св. Марина. През 1670 г. той пише, че преди няколко години митрополитската църква в София

---

24 Документи за католическата дейност в България през XVII в., С, 1993, с. 285–286.

25 Л. Павловић, Култови лица, с. 95.

26 Д. Попови□, Светите□ско прослав□а□е Симеона Нема□е, с. 44 с цит. лит.

27 Љ. Стојановић, Стари српски родослови и летописи, Београд 1927, №. 2–6, 26, 37, 38, 40; В. Григорович, Очеркъ путешествія по европейской Турцій, Москва, 1877, фотот. Изд. С., 1978, с .57; С. Петковић, Зидно сликарство, с. 93. Това е отразено и в житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки – вж. Стара българска литература, 4, Житиеписни творби, С, 1986, с. 248.

28 Л. Павловић , цит. съч., с. 92.

била разрушена от един турски паша, който разбрал, че стенописите ѝ били подновени без разрешение. Изглежда, че след разрушаването на Св. Марина новата главна църква в София става Св. Неделя. Герлах дава списък на софийските църкви и сред тях е: "Кириаки" – на Господ Христос или черква на Господа"[29]. Споменатата църква би трябвало да се идентифицира със Св. Неделя, която и през XIX в. се е наричала Кириаки. Изглежда мощите са преместени в нея в края на 60-те години на XVII в. В една Хилендарска щампа от 1757 г. сред светците е изобразен "СТЫ МИЛУТИNЪ ОУРОШЬ КРАЛЬ СЕРБСКИЙ ЦАРСТВОВАЛ ЛЕТЪ М. МОЩИ ЕГѠ ЦЕЛЫ ВО ХРАМЪ СТОМУЧ МАРІNИ ИЖЕ В СОФІИ БОЛГАРСКОЙ"[30] Това сведение е очевиден анахронизъм, защото в средата на XVIII в. църквата Св. Марина вече не е съществувала, а и мощите не са били цели. През 1705 г. Йеротей Рачанин на път от Йерусалим за Сърбия минал през София и също отбелязва, че видял "целокупни" мощите[31], той може да не е забелязал липсата на главата, но и без нея реликвата може да се определи като "целокупна".

Първото сведение, че Св. Неделя е митрополитска църква е от 1700 г.[32] Мощите на св. Милутин и до днес се пазят с най-голямо почитание там. Заради тях църквата е известна още и като Св. Крал[33]. Бележки от 1754 и 1756 г. в комплект минеи в църквата Св. Петка в Брезник църквата се споменава "храм глаголеми митрополия и Стию кралю Милутину и стей великомученице Кириякии и Марини"[34]. Очевидно храмът е имал три олтара, посветени на тримата светци. Както се вижда от поставянето на първо място името на св. Милутин, именно този олтар се е считал за главен. Олтарът на св. Марина е отбелязвал спомена за несъществуващата вече предишна главна църква на София. Наличието на специален олтар, посветен на св. Милутин в църквата, където се пазят мощите му, е важен детайл в неговия култ.

През 1845 г. руският славист В. Григорович посетил църквата Св. Неделя и я видял почерняла и обезобразена, със знаци на явно пренебрежение[35]. Според него църквата била посветена на св. Неделя, св. Крал и Три светители, т.е. междувременно олтарът на св. Марина е сменил посвещението си. Всъщност за софиянци и тогава, както и сега църквата била известна като Св. Крал, както е записано и в Кондиката на църквата от 1853г. – "черква Митрополія Боговенчана царя Милотин Стефанъ общо именуемъ Святій Кралъ"[36]. В по-старата кондика на църквата от 1821-1853 г. са

---

29 С. Герлах, цит. съч., с. 264.

30 Д. Давидов, Манастир Хиланадар на бакрорезима XVIII века, Хиландарски зборник, 2, Београд 1971, с. 157. През XVIII в. мощите на св. Крал Милутин са споменати на два пъти от неуморния Партсний Павлович – в приписка в един риломанастирски ръкопис (НМРМ № 2/24), писана вероятно през 1734 г. и в автобиографията му от 1746 г. Вж. П. Бояджиев, Партсний Павлович, С, 1988, с. 62, 70.

31 Цит. по: Л. Павловиħ, Култови лица, с. 95.

32 Според един фрушкогорски ръкопис. Й. Иванов, цит. съч., с. 301.

33 Е. Спространов, Бележки и приписки по софийските черкви, СбНУНК, кн. XXII и XXIII, 1, С, 1906–1907, с. 1; Н. Манолова-Николова, П. Желева, Летописни бележки от средна западна България, С, 1999, №124.

34 Н. Манолова-Николова, П. Желева, Летописни бележки, №94–101. Минеите са принадлежали първоначално на софийската църква Св. Крал.

35 В. Григорович, Очеркъ путешествія по Европейской Турціи, фототипно изд., С, 1978, с. 135.

36 П. Динеков, София през XIX век до освобождението на България, С, 1937, с. 35.

назовани и трите патрона на храма, при това в следния ред – Св. Крал, Три йерарси, св. Кириакия[37]. При възобновяването на църквата през 1863 г. бил изпълнен един надпис, запазен в началото на нашия век, в който е наречена "Храмъ св. Боговенчаннаго краля Милутина"[38] .

В по-старата кондика на църквата Св. Неделя са записани приходи, събирани от кивота с мощите, също и "от апантахуса, що сбира гяко за св. Крал"[39]. През 1867-1868 г. от ковчега на св. Крал църквата имала приход 5 924 гроша и 27 пари[40].

Някога ковчегът с мощите е бил разположен пред иконостаса, от север на царските двери[41]. Днес се намира до южната стена, непосредствено до иконостаса.

Съдбата на реликвата е пълна с опасни премеждия. Мощите оцеляват след разрушаването на църквата Св. Марина. По-късно, през 1831 г. те са подложени на ново изпитание. Според приписка в един печатен лексикон в тази година турците обрали софийските черкви, а тялото на св. Крал било изтърсено от ковчега сред църквата Св. архангели[42], която се е намирала непосредствено до Св. Неделя. Според Иширков турците са изсипали мощите от ковчега, за да търсят имане в него или за да задигнат сребърния му оков, който бил от 1803 г. и който съществувал още[43]. Спространов в началото на века описва този обков, на който ще се спрем при изображенията на светеца. През 1858 г. имало страшно земетресение в София, при което един от куполите на църквата Св. Крал паднал и убил един дюлгер[44], но това очевидно не е засегнало реликвата (впрочем тогава ковчегът може би се е намирал в съседната църква Св. Архангели). Мощите на св. Крал Милутин оцеляват още веднъж, след комунистическия бомбен атентат в църквата Св. Неделя на 16 април 1925 г.

К. Иречек пише скоро след Освобождението, че св. Крал е на голяма почит сред софийското население[45]. Тази почит едва ли е стихвала, откакто скъпоценната реликва се е озовала в града. Според местното предание при пренасянето на мощите на св. Крал от Трепче в София процесията спряла в планината Люлин край с. Горна Баня, сега квартал на София. В чест на това събитие бил построен на това място манастир, посветен на Св. Крал, по-късно, след възобновяването му през 70-те години на XIX в. посветен на св. Кирил и Методий[46]. Тази легенда, обясняваща възникването на манастира, може да се съпостави с аналогичните предания за създаването на манастири и църкви, посветени на св. Йоан Рилски на местата, където

---

37 Пак там, с. 30.

38 Е. Спространов, цит. съч., с. 2.

39 П. Динеков, цит. съч., с. 29, 33.

40 Пак там, с. 82.

41 Ас. Василиев, Български възрожденски майстори. С., 1965, обр. 124.

42 Е. Спространов, цит. съч., с. 2.

43 А. Иширков, цит. съч., с. 25.

44 Н. Манолова-Николова, П. Желева, Летописни бележки, №548 и 601 – бележки в Типик от църквата Св. Петка в Брезник; № 600 – бележка в Осмогласник на същата църква.

45 К. Иречек, цит. съч., с. 78.

46 А. Василиев, Църкви и манастири из западна България, Разкопки и проучвания, т. IV, С, 1949, с. 56–57; Г. Чавръков, Български манастири, първо изд., С, 1974, с. 218–219; Д. Димитрова, З. Ганева, Г. Стоянова, Софийските манастири, С, (годината на изд. не е отбелязана), с. 41, обр. 93.

е спирала процесията с мощите на светеца при последното им пренасяне от Търново в Рилския манастир[47]. Преданието не почива на исторически факти, защото манастирът е навътре в планината, настрани от пътя, водещ от Сърбия за София и от какъвто и да било друг път. За създаването на обителта и посвещаването й на св. Милутин вероятно е изиграло роля съвпадението на името на селището Горна Баня с Баньска, фондацията на Милутин, неговият мавзолей. Да припомним, че според Владислав Граматик софиянци наричали св. Крал още Бански. Кога точно е основан Горнобанския манастир не е известно, той би могъл да е и по-стар[48], а през XV в. да е добил ново посвещение. Друга софийска легенда[49] разказва, че крал Стефан Милутин бил взет в плен от турците при Косовската битка. Турците поискали кралят и народа му да приемат исляма, но владетелят отказал и се помолил на Господа да не го оставя жив в ръцете на неверниците. Турците отсекли главата на Милутин. За почуда на всички присъстващи кралят взел отсечената си глава и полетял в небето. Светецът летял дълго и накрая се озовал над София. Овчари видели летящия човек, озарен от утринното слънце и забелязали, че е без глава. Сепнат от техните възгласи, светецът изпуснал глвата си и тя паднала в планината Люлин. На мястото, където това станало издигнали кръст, а по-късно изградили манастир Св. Крал. Кралят продължил да лети над София и паднал накрая сред града. Стекли се хора и видели необикновена гледка: човек без глава, в царски одежди, лежи на земята, озарен от светлина. Тук също издигнали църква с патрон Св. Крал и положили благоуханните мощи в нея. Те се прочули сред българи и турци с множество изцеления. По време на литургия мощите излъчвали светлина. При кърджалийските размирици тялото на св. Крал било тайно пренесено в Люлинския манастир. След като опасните времена отминали, мощите, поставени в сребърна ракла, излезли сами пред манастирската църква. С голямо литийно шествие били върнати в София, където върху основите на три стари църкви била построена нова църква Св. Неделя. Легендата, пълна с поетични образи и приказни детайли е красноречив пример за фолклоризиране на култа. Любопитно е сходството с аналогична легенда от с. Курило за св. Йоан Рилски[50]. Според Ив. Фекелджиев първо е възникнала легенда за основаването на манастира в Курило, посветен първоначално на св. Йоан Предтеча и това обяснява мотива с летящия обезглавен светец. По късно легендата се свързва със св. Йоан Рилски, а по неин образец е създадена легендата за св. Крал[51]. Мотивът за летящият светец възниква най-вероятно от избледнелия спомен за пренасянето на неговите мощи. От същата група е и легендата, записана в края на XIX в. в с. Доспей за смъртта на цар Иван Шишман край Самоков, след която убитият цар литнал с отсечената си глава, за да намери покой в Рилския манастир[52]. Детайлът с построяването на Св. Неделя на мястото на три църкви се обяснява с наличието на три олтара в софийския храм.

---

47 И. Фекелджиев, Народни легенди за Иван Рилски, С, 1979, с. 65; Р. Малчев, Фолклор и религия, автореферат, С, 1999, с. 10, 21.

48 Д. Димитрова, З. Ганева, Г. Стоянова. Софийските манастири, С, без год. на изд., с. 41– приемат, че манастирът има ранна манастирска схема.

49 Г. К. Вишневски, Свети Крал Стефан, Духовна култура, бр. 12, 1969, с. 58–59.

50 И. Фекелджиев, цит. съч., с. 67.

51 Пак там, с. 144–147.

52 Р. Малчев, Фолклор и религия, автореферат, С, 1999, с. 32.

Р. Малчев се спира специално на връзката между фолклорните култове на св. Йоан Рилски и св. Крал Милутин. Според него начало на преплитането на двата култа е престоят на мощите на св. Йоан Рилски на един одър с мощите на св. Крал през 1469 г. Той търси обяснение и на ономастично равнище – името Йоан (Ιωαννης), което произхожда от еврейското Johanan – Бог е милостив, още в X в. било преведено буквално като Милко, Мило, Милотин. Това наистина е интересна теза, но едва ли сред народа, където са възникнали въпросните легенди тези филологични тънкости са били известни. Според Малчев "важен резултат от процесите на взаимодействие между двата култа е създаването на представата за Св. Крал Стефан Милутин като кефалофор. Това става възможно благодарение на два процеса: 1. Влиянието на иконографския тип 'Св. Йоан Кръстител без глава' върху живописването на св. Крал Стефан Милутин (в сръбската канонична православна традиция); 2. Присъствието на сюжетния тип "Движение (летене) на светец (без глава) за пренасяне на святост…"[53] Тук би трябвало да поспорим с цитирания автор, защото в иконографията на св. Крал Милутин не съществува тип с отрязана глава и не това, а изчезването на главата от мощите на светеца е довело до създаване на легендата за неговото летене, чийто образец е съществуващата аналогична легенда в Софийско за св. Йоан Рилски.

В едно ръкописно евангелие, принадлежало на Горнобанския манастир има интересни приписки, една от които, писана през 1857 г. твърди, че ръкописът е стоял в манастира 600 години. Писачът или е смятал, че манастирът е от XIII в., или не е знаел легендата, че обителта е построена в чест на мощите на Милутин, или не е знаел кога тези мощи са пренесени в София. Същата приписка, накрая изгубена, говори за някаква кавга, в която е намесен и св. Крал[54]. Любопитно е, че бележката е писана от някой си поп Милутин от с. Гурмазово. Явно, че култът към св. крал Милутин в Софийско е дал отражение и в местната антропонимия.[55]. Според Р. Малчев следи от култа към св. Крал се намират и в една коледарска песен, записана в с. Ярлово, Самоковско[56], която започва така:

"Станянине, господине,
Милутине, джелатине!"

Интересен детайл от съвременното почитание на мощите е ежегодното им обличане в нови одежди на празника на светеца и разделянето на старите, частици от

---

53 Пак там, с. 19–20.

54 Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката на св. Синод на българската църква в София, С, 1900, с. 42–43, № 26 (29).

55 Поп Никола, Милутинов син е служил през 1859 г. в църквата на с. Рани луг, Трънско Вж. Н. Манолова-Николова, П. Желева, Летописни бележки, № 367, 368. Върху една икона на Богородица от 1879 г. в църквата на с. Мещица, Брезнишко като дарител е записано лице със същото име. На две места в Етрополския поменик са записани лица с име Милутин – от Тетевен и от с. Врачеш. Възможно е тук да има влияние от сръбското население на гр. Етрополе. Вж. П. Мутафчиев, Из нашите старопланински манастири, Избрани произведения, т. II, С, 1973, с.334, 336.

56 Р. Малчев, Следа от култа към св. Крал Милутин в коледарска песен от с. Ярлово, Самоковско, Живата старина. Юбилеен сб. по случай 150 години от рождението на Д. Маринов, Русе, 1999, с. 90–93.

които се раздават на вярвощите[57].

Богослужебната прослава на св. Милутин се подготвя скоро след смъртта му със съставяне на житие и по-късно на служба[58].

В НБКМ се съхранява един ръкопис (№267)[59], който е интересен за нашата тема. На л. 125 б има следната приписка: "ТАЯ КНИГА Е НА СТИ КРАЛЬ СТЕФАНЪ И КОЙ Я ОУКРАДНЕ ДА Е ПРОКЛЕТЪ ОТЪ ЛИСУСА ХРІСТА И ОТЪ СТА БОГОРОДИЦА И ОТЪ 318 ОТЦЫ И ОТЪ СТИ КРАЛЪ СТЕФАНЪ И ОТЪ СИЧКИТЕ СВЯТІИ. АМИНЪ. АЗЪ МНОГОГРЕШНІИ ПИСАХЪ ТОВА ѲЕОДОРЪ П: ИЛІЕВИЧЪ 1845 МСЦ ДЕК. 11 ДЕН". Същата приписка на гръцки е оставена на предишния лист. Бележка от XIX в. на последния лист пояснява, че ръкописът принадлежи на църквата Св. Неделя: "СІЕ СЛУЖБА СТОМУ КРАЛЮ СТЕФАНУ ОУ ХРАМЪ СТАЯ КИРІАКИА ОУ МИТРОПОЛИТЪ".

Ръкописът е озаглавен: "СЛУЖБА БГОВЕNЧАNОМУ КРАЛУ: ВТОРОМУ СТЕФАNУ ОУРОШУ". Първите 6 л. липсват. На първата запазена страница е края на глас осми от службата на св. Крал Милутин от Данило Бански Млади[60]. Службата продължава, с някои съкращения и липси на листове, до л. 9 б. Следват, до 14 б кратки проложни текстове за светците, които се празнуват на 30 октомври, деня за прослава на св. Милутин. От л. 14 б до л. 16 б е житието на св. Стефан Драгутин от Данило Бански Стари. Следва житие на св. Милутин, до л. 24 а. Текстът продължава с части от службата на Милутин, до л. 31 а. От л. 31 а до 63 а е житието на Стефан Сремски, монах Теоктист (Драгутин), от л. 63 б до 105 а житие на монахиня Елена, майката на Милутин и Драгутин, следва родослов на светите сръбски владетели. От л. 120 а до 124 б е текстът на краткото житие на Милутин от "свитъка".[61]

Водният знак на хартията е доста разпространен – котва в кръг[62], но не е проучван специално. Б. Цонев го датира от края на XVI – началото на XVII в. [63] Той не отбелязва очевидния факт, че ръкописът е писан от различни ръце.

Книгата е била написана специално за богослужебната прослава на светеца и сигурно е придружавала мощите в различните храмове, където те са били пазени. Ръкописът е проучван само текстологично и не е ясно дали е писан от сърбин или от българин по сръбски предложки. Не е изключено той да повтаря някой по-стар подобен кодекс, съставен по повод пренасяне на мощите в София или известно време след това[64]. Сигурно него е видял при митрополита Петър Богдан, без да има време да го прочете. Ръкописът явно е проучван и от о. Паисий Хилендарски, който заблуден от големия дял в него посветен на брата на Милутин, твърди, че в София се

---

57 Благодаря за това сведение на М. Лачев.

58 На тези въпроси е посветена статията на Н. Гагова в настоящия брой, така че не се спирам специално на тях.

59 Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София, т. I, с. 170–172.

60 Србљак 2, Београд 1970, 84.

61 Т. Суботин-Голубовић, Још о "Житију у свитку" краља Милутина, ЗРВИ, књ. XXXIII, Београд 1994, с. 115–125.

62 Б. Цонев, цит. съч., с. 171.

63 Пак там, с. 170.

64 За друг, изчезнал ръкопис с житие и служба на Милутин, пребивавал през XVI в. в София виж в статията на Н. Гагова в настоящия брой.

пазят мощите на крал Драгутин: "...Мощите му и до днес се намират цели в София. Софиянци мислят и разказват, че са мощите на крал Милутин, но не е така. Четат житието на празника на крал Драгутин – монашеското му име било Теоктист. Милутин не е бил монах при смъртта си. Не са чели родослова на сръбските крале и не разбират кой е в житието. От тях в София лежи Драгутин, а не Милутин. Канонът и празникът им са съставени заедно, но най-напред се поменува Милутин и канонът им го хвали повече, затова поради този канон някои мислят, че е Милутин, а не внимават за кого се чете в житието. Мощите на Милутин били погребани в Баня Лучина след някаква размирица и останали в земята, неизвестно къде...Драгутин е пренесен от Срем в София"[65]. Особеностите на ръкописа обясняват и заблудата на Стефан Герлах, че в Св. Марина се пазят мощите на някой крал, който трябвало да стане монах – явно този, който го е информирал също е бил подведен от наличието на житие на Драгутин.

Паметта на св. Стефан Милутин[66] е била отбелязвана не само в църквата, където са се пазели мощите му. В един Молитвеник, принадлежал на Германския манастир (НБКМ № 1011)[67] на л. 4 б, първата страница с текст в ръкописа, е записан тропар на св. Крал, глас 3 и кондак, глас 4. На л. 24 по-късна ръка е преписала отново тропара и кондака. В НБКМ има още един Молитвеник (№1000)[68] от XVIII в. със същите тропар и кондак (л. 39, 40). Ръкописът е бил купен през 1803 г. от поп Сава, Призренски сакеларий от Мелетий Студенички. Как е попаднал ръкописът в библиотеката и дали е пребивавал в България преди това не е известно. В един требник с месецослов писан през 1737 г. от йеромонах Александър, "постригом печанин" в Ниш, принадлежал на църквата в с. Белчин, Самоковско (НБКМ №624)[69] са записани славословия, които се четат в неделя и на господските празници на "стаго крала Милутина иже ва Софии" наред с други сръбски светци и пустиножителите "от българските земи" (л. 375 б). Славословие "на трапеза" "стго бговенчаннаго краля Милутина иже въ Софіи нетленно въ раце пребиваеть и до ныне чудодействуеть нареченаго во блгочестіи Стефана" е записано в Требник от края на XVIII в. с неизвестен произход (НБКМ №625)[70]. Подобно славословие намираме и в един Молитвеник от 1748 г., постъпил в Народната библиотека от Врачанско (№642)[71]. В един печатан Псалтир, принадлежал през 1725 г. на църквата Св. Архангели в Ниш, но намерен в с. Локорско в месецослова срещу 30 октомври стои: "ВЬ ТОЙ ЖЕ ДNЬ СТГО БГОВЕNЧАNАГО КРАЛИА МИЛУТИNА СРЬБСКАГО

---

65 Паисий Хилендарски, История Славяноболгарская, С, 1995, с. 55–56.

66 За грешната дата, на която се празнува светецът пише Л. Павловић, с. 92.

67 М. Стоянов, Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека, т. III, С, 1964.

68 Пак там.

69 Б. Цонев, Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека, т. II, С, 1923, с. 141.

70 Пак там, с. 143 Освен него се споменават софийските новомъченици., както и други български и сръбски светци.

71 Пак там, с. 158 Наред със св. Крал са изредени други сръбски светци, както и Никола и Георги Нови Софийски, св. Терапонтий "знеполска похвала", св. Кирил учител славянски, Йоан Рилски, Прохор Пшински, Йоаким Осоговски, Гаврил Лесновски и Петър Коришки.

ИЖЕ ВЬ СРЕДЕЧКИ ГРАД МОЩИ ЕГО"[72].

А. Джурова и В. Велинова съобщават[73] за наличието на два ръкописа в Самоковския музей, свързани с богослужебната прослава на св. Крал Милутин. В един старопечатен миней от 1741 г. има ръкописна вставка от 1821–1829 г. със служба и житие на светеца и молебен канон за св. Милутин с бележки на хилендарския таксидиот в Самоков Григорий, подвързан заедно с други ръкописни тетради, принадлежали на Самоковския метох Покров Богородичен.

В октомврийския миней на църквата Св. Петка в Брезник, печатан в Москва през 1750 г. при 30 октомври, където е отбелязана само паметта на св. Зиновия и Зиновий, неизвестен свещеник е добавил ръкописно "исти бговенчан крал Стефан Софийски"[74].

Неизменна част от един светителски култ са изображенията. Със средства на крал Милутин са издигнати и изписани множество църкви и затова първите негови портрети се появяват още приживе на владетеля[75]. За пръв път до изображението се появява епитетът "свети" в стенописите на Бела църква Каранска, ок. 1341–1342 г.[76] В старото сръбско изкуство образите на светеца следват определена логика. Той се изобразява в Лозата на Неманичите или в галерията от сръбски светци сред владетелите[77]. Неговият култ в Сърбия не е особено развит, а пренасянето на мощите му в България го измества там.[78] Индивидуални негови изображения се срещат най-вече в манастира Хилендар, където той традиционно се изобразява в качеството си на ктитор. В нартекса, който е издигнал, той е изобразен през последната година от живота си - 1321[79]. Георги Митрофанович поставя образа му в манастирската трапезария през 1622 г.[80] Зографът поп Даниил рисува крал Милутин, ктитор на

72 Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на българската църква в София, С, 1900, с. 17 №7(75).

73 А. Джурова, В. Велинова, Неизвестни факти за култа към сръбския крал Милутин, доклад на VII интердисциплинарен колегиум по старобългарска литература и култура, посветен на паметта на акад. Петър Динеков, София, 29 октомври 1999.

74 Н. Манолова-Николова, П. Желева, Летописни бележки, №159

75 Сопочани, 1265–1268; Джурджеви ступови 1289; Св. Ахилий в Арилие 1296; Богородица Левишка 1309–1314; Студеница 1314; Хилендарски католикон 1319; Старо Нагоричино 1316–1318; Грачаница; ц. Св. Димитър в Печ 1346. Вж. Д. Милошевић, Срби светитељи у старом сликарству, О Србљаку, Београд 1970, с. 193–200; Б. Тодић, Краљ Милутин са сином Константином и родитељима монасима на фресци у Грачаници, Саопштења, XXV, Београд 1993, с. 7–22.

76 Д. Милошевић, Срби светитељи, с. 204.

77 Д. Милошевић, Срби светитељи, с. 200–205; С. Петковић, Манастир Света тројица код Пљеваља, Београд 1974, с. 50, 51, 56; Р. Грујић, Старине манастира Ораховице у Славонији, Старинар, XIV, Београд 1939, с. 27–32.

78 Показателен е фактът, че в сръбските "владетелски поменици" името му не е сред често записваните. Вж. Д. Даниловић, Стари српски поменици. Старине Косова и Метохије, књ. 10, Приштина, 1997, с. 43.

79 М. Марковић, Првобитни живопис Главне манастирске цркве, Манастир Хиландар, Београд 1998, с. 232; Д. Војводић, Ктиторски портрети и представе, същият сб., с. 249–256, схема на с. 251.

80 З. Кајмаковић, Георгије Митрофановић, Сарајево 1977, с. 59, 255–257; И. Ђоревић, Зидно

манастира, заедно със св. Стефан Дечански в параклиса Св. Никола (1667)[81]. В параклиса Св. Сава, декориран през 1779 г. Милутин е изобразен сред други сръбски светци в притвора[82]. Манастирският ктитор е изписан и във външния притвор на католикона на Хилендар през 1803 г.[83] от зографите Вениамин и Захарий от Галатища. През 1810 г. същият лик е изписан в църквата Св. Василий на морето, в слой, покриващ старите изображения и в църквата Възнесение в пирга Хрусия[84], дело на зографа Макарий от Галатища[85]. Късните хилендарски образи на Милутин са инспирирани от хоругвата на бачкия еп. Йоан Йоанович, изпълнена през 1800 г. от карловачкия художник Стефан Гаврилович[86]. В най-ранната щампа с изображение на Хилендар, печатана в Москва през 1757 г. Милутин е изобразен върху лявата вертикална рамка[87]. През 1816 г. в манастира е изработена от гравьора Павел Болгарин Хиландарец щампа с изображение на една от хилендарските чудотворни богородични икони, а под нея са представени св. Стефан Дечански, св. Симеон, св. Сава и св. крал Милутин "Софийски"[88].

На територията на Карловачката митрополия образът на св. крал Милутин се среща често през XVIII в., в рамките на общосръбския пантеон[89]. Най-голяма популярност добива изображението в Стематографията на Жефарович от 1742 г.[90] – на л. VII е представен СТЫ МИЛУТИНЪ МVРОТОЧЕЦЬ ИЖЕ В СОФІИ. Христофор Жефарович изпълнява лик на Милутин и в стенописите на църквата в Боджани през 1737 г.[91] Двете изображения имат различни иконографски белези – в Боджани Милутин е по-млад, с къса раздвоена брада и къса до коленете дреха, в Стематографията е възрастен, облечен като останалите светци владетели в дълги императорски одежди и хермелинова наметка. През 1851 г. Дичо зограф вписва в ерминията си, която иначе е превод на Дионисиевата, описания на светците, изобразени в Стематографията и сред тях и на Милутин[92]. Въпреки това, доколкото

сликарство 1322–1430/1, същият сб., с. 244; Д. Војводић, Ктиторски портрети и представе, същият сб., с. 257–258.

81 С. Петковић, Црква Светог Николе у Хиландару. Хиландарски зборник, /, Београд 1991, сл. 14.

82 Д. Медаковић, Манастир Хиландар у XVIII веку, с. 136.

83 Д. Војводић , цит. съч., с. 260, ил. на с. 261.

84 Пак там, с. 246, 261.

85 Ас. Василиев, Българскивъзрожденски майстори, С, 1965, с. 536.

86 Д. Медаковић, Манастир Хиландар у XVIII веку, с. 94, сл. 9, 10.

87 Д. Давидов, Српска графика, Београд, №131, сл. 226–229; Същият, Хиландарска графика, Београд, 1990, №2.

88 Д. Давидов, Хиландарска графика, № 27.

89 М. Тимотијевић, Serbia Sancta и Serbia Sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије. Свети Сава у српској историји и традицији. Београд 1998, с. 387–430. За изображения на светеца в сръбското изкуство през XVIII в. вж: Д. Медаковић, Путеви српског барока, Београд 1971, с. 110, 217–218, 279.

90 Х. Жефарович, Стематография. Факсимилно изд., С, 1986, обр. на л. VII.

91 Д. Медаковић, Национална историја Срба у светлости црквене уметности новијег доба, Путеви српског барока, с. 77; Б. Живковић, Бођани. Цртежи фресака, Нови Сад 1988, с. 31, черт. 12-7.

92 Ерминията е собственост на Музея за история на София, сега в НИМ. Непубликувана.

ми е известно, Дичо не е рисувал светеца.[93]

Едва ли можем да се съмняваме, че в София е имало поне икони на св. Милутин още в началото на многовековното пребиваване на мощите в града. Такива обаче са запазени едва от края на XVIII в.

В Църковния музей в София е изложена една икона на Св. Крал Милутин (СТЫ КРАЛЪ МИЛОУТИНЪ), изработена за царския иконостасен ред на софийската църква Св. Неделя през 1797 г.[94]. Зографът, чието име е неизвестно, е бил сигурно местен жител, защото доста негови икони от края на XVIII и началото на XIX в. се намират в София и околните манастири. Светецът е изобразен в цял ръст, с богато орнаментирани владетелски одежди, държи кръст и скиптър. Брадата му е доста дълга, тъмна. В Църковния музей има и две други икони от същата църква и зограф – голяма и малка, в които св. Крал Стефан е изобразен заедно със св. Неделя, сигнирана като Кириаки и св. Марина[95]. Изображенята са много подобни на предишното, само светецът не държи кръст в дясната си ръка. Той е представен заедно с двете светици, в чиито църкви са се намирали мощите, но в случая иконата може да се счита за патронна - както стана ясно, софийската митрополитска църква е била посветена на същите трима светеца.

Върху един кивот за мощи от Германския манастир намираме друго, малко по-ранно изображение на св. Крал Милутин[96]. На един от вътрешните капаци на кивота има записана годината 1793 и вероятно тогава е изпълнено и интересуващото ни изображение. Върху лявата предна част на външния капак е изобразена икона на Богородица с Младенеца с епитет Милостива, заобиколена от ляво и дясно с изображения на сцени и отделни светци. В най-долния ред в ляво е поместен бюст на св. Милутин с надпис св. Краль. Светецът е в конвенционални владетелски одежди, с корона, държи кръст и скиптър. Брадата му е доста дълга, тъмна, леко заострена. От другата страна на Богородица са изобразени сред другите светци св. Йоан Рилски и св. Никола Нови. Св. Йоан Рилски, който е патрон на Германския манастир, е представен на всичките три капака на кивота, в цял ръст, бюст и Успението му. Милутин е изобразен тук сред най-почитаните в софийско светци. Както видяхме, в манастира са отбелязвали неговата памет.

Приблизително от последната четвърт на XVIII в. е една икона от софийската църква Св. Богородица[97], която е композирана подобно на изображението от капака на кивота от Германския манастир. От три страни на

Текстът е на л. 91 б (182).

93 Л. Павловић, Култови лица, с. 96 погрешно посочва, че Дичо е изобразил крал Милутин в манастира Св. Пречиста Кичевска. Стенописите в наоса на църквата в този манастир са от 1880 г. и вероятно са от сина на Дичо зограф – Аврам. Освен това образ на Милутин там няма. Вж. Ј. Тричковска, Живописот во манастирската црква Богородица Пречиста-Кичевска. Сб. Манастир Света Пречиста Кичевска, Скопје, 1990, с. 67, 90.

94 Инв. № 3437. Непубликувана. Дарителите са от с. Биримирци, сега квартал на София.

95 Инв. № 3432. Непубликувана. Инв. №3431. Непубликувана. Дарител е Малин казанджи. В анотацията към малката икона в музея е отбелязана годината 1807, каквато на самата икона не се вижда.

96 Музей за история на София. Този извънредно интересен паметник не е публикуван. Не е известно чии мощи е съхранявал.

97 НХГ № 917, 65/ 57,5 см. К. Паскалева, Иконы Болгарии, С, 1981, № 86.

Богородица с Младенеца са разположени Старозаветна св. Троица и светци. И тук са представени св. Йоан Рилски, св. Георги Нови, св. Никола Нови и св. Милутин (МΩЛИТИН). Тук светецът е изобразен като възрастен мъж, с бяла коса и сравнително къса заострена бяла брада. Облечен е по подобен начин, също държи кръст и скиптър.

От същото време е една сборна празнична икона от Илиенския манастир[98]. Сред сцените в центъра на най-долния регистър на иконата е изобразен до коляно св. Милутин. Одеждите са подобни на предишните две изображения, но и тук има различни физиономични белези – светецът е по-млад, със съвсем къса тъмна брада, държи само скиптър. Иконата има примитивен стил. Зографите на тези три икони са различни и явно не са имали един общ прототип.

В началото на века Е. Спространов описвайки църквата Св. Неделя казва, че в ляво до светите двери е раклата с мощите, над която (на капака?) била закована сребърна плоча с лика на светеца, с царска корона и дълга буйна брада, с надпис "СТІЙ КРАЛ СЕРПСКИ МИЛОТИН 1803". Обковът бил изпълнен от софийски златар[99]. Какво е станало със старата ракла на мощите и с този обков не ми е известно.

В църквата Св. Никола в с. Локорско, Софийско през 1834 г. изпълнява стенописната декорация самоковски майстор, вероятно Коста Вальов[100]. До образа на св. Никола Софийски в най-долния регистър той помества Св. Крал Милутин, изобразен до коляно, с царски одежди, с наметка, подплатена с кожа и с кожена яка. В дясната си ръка държи скиптър, в лявата кръст. Брадата му е тъмна, дълга и заострена. Зографът очевидно е познавал Стематографията на Христофор Жефарович, ако се съди по някои детайли, но не е повторил изображението на Св. Милутин от нея, вероятно му се е видяла твърде екзотична хермелиновата наметка.

Зографът самоук Яначко Станимиров от с. Брезе рисува през 1845 г. светеца в църквата Св. Анна в с. Яна, Софийско[101]. Друг неизвестен примитивист изпълнява една голяма икона на светеца, която се намира в притвора на брезнишката църква Св. Петка. Изображението е надписано: Сти Крал Милутінъ. N. С. Светецът има на главата си корона, подобна на владишка и държи смешно подобие на скиптър.[102]

Почти всички следващи изображения на светеца от XIX в. са изпълнени от самоковски майстори. Самоков е най-близкото до София художествено средище и повечето, особено по-престижни художествени поръчки са се давали на зографи оттам. От всички художествени центрове и школи в България само в Самоков има траен интерес към сръбските светци. Причината за това може би се крие във факта, че Самоков е бил преди закриването на Печката патриаршия под нейна юрисдикция, но едва ли е само това, защото тогава в града не е имало зографи. Вероятно връзките

---

98 ЦИАМ, № 3335, В. Пандурски, Паметници на изкуството в Църковния историко-археологически музей / София, С, 1977, обр. 250., с. 398.

99 Е. Спространов, цит. съч., с. 2.

100 А. Василиев, Български възрожденски майстори, С, 1965, с.433.

101 Т. Каменова-Гюлеметова, Научно мотивирано предложение за обявяване църквите Св. Харалампий в с. Горни Богров и Св. Анна в с. Яна, Софийско за паметници на културата, С, НИПК, 1970.

102 Непубликувана. Благодаря на проф. Е. Бакалова, която ми обърна внимание на това изображение.

с манастира Хилендар играят главна роля в този смисъл. Във всеки случай интересът към образа на св. Крал Милутин се поддържа у тях заради присъствието на мощите му в София. В градските църкви изглежда има доста икони с неговия образ, но те са разположени обикновено високо в малките иконни редове на иконостасите и са недостъпни за изследване (например в Митрополитската църква). В църквата Св. Никола има една малка икона на светеца, работена в Самоков през 1885 г. с надпис: Св. Крал Милудинъ. Подобна икона има и в малкия иконен ред на иконостаса в дупнишката църква Покров Богородичен. Не е изключено тя да е изпълнена от Никола Образописов, който е работил царски икони и страничните двери на същия иконостас през 1855 г.[103]

"Милутин крал сербский" е изобразен между "Стефан крал сербский" и св. Йоан Владимир Мироточиви в параклиса Св. Симеон и св. Сава Сръбски в Рилския манастир[104]. Стенописите са изпълнени през 1844 г. най-вероятно от Димитър Христов. Изображението е работено по Стематографията на Жефарович. Същият зограф нарежда св. крал Милутин между св. княз Лазар Сръбски и св. Константин и Елена на западната стена в Главната църква на Рилския манастир[105] - надписът гласи С. МИЛȣТИN МΥРОТОЧЕЦЪ ИЖЕ ВЪ СОФІИ. Не е изключено Димитър Христов да е автор и на иконата реликварий от сбирката на Рилския манастир, съдържаща мощи от 13 светеца, с централен образ на Богородица Портаитиса и светци отстрани, сред които е и св. Милутин[106].

Изображение на Св. Милутин Софийски е разположено между св. цар Урош Млади, св. Стефан Дечански и св. Милутин, крал Сербский (Четвърти) на северната стена на наоса в църквата Св. Никола в с. Радуил, Самоковско[107]. Образите са в непосредствена връзка със Стематографията на Жефарович, където тези светци са изобразени на съседни страници. Одеждите, атрибутите, короните на радуилските изображения също повтарят с малки промени гравюрите в Стематографията. Зографът си е позволил само да промени "възрастта" на персонажите – Милутин Софийски е представен млад, с тъмна брада, а не с бяла, както е при Жефарович.

Хубаво иконно изображение на светеца се намира в царския ред на иконостаса в църквата Св. Богородица в Пазарджик. Изпълнено е на платно от Станислав Доспевски, вероятно след завръщането му от Петербург през 1857 г. В параклиса Св. Неделя до църквата сред стенописите от 1863 г. са представени "С: Милотинъ мироточецъ иже въ Софій" и "С: Стефанъ кралъ Душанъ"[108]. Двамата са представени в плътна група, като Душан е частично закрит от фигурата на крал

---

103 Ас.Василиев, Български възрожденски майстори, с. 448 посочва неточно 1857 г.

104 М. Цончева, Българско възраждане, живопис и графика, С, 1962, ил. 21; М. Коева, Рилският манастир, С, 1995, ил. на с. 71.

105 М. Цончева, цит. съч., с. 45.

106 М. Енев, Рилски манастир, С, 1997, ил. 331.

107 Е. Генова, Л. Влахова, За някои начални страници в летописа на Самоковската живописна школа, Изкуство, кн. 10, 1987, ил. на с. 40, с. 47. Авторките на публикацията за тези стенописи ги приписват на родоначалника на самоковската живопис Христо Димитров, което не може да се приеме безрезервно. По-вероятно е те да са изпълнени от друг самоковски зограф – Йоан Иконописец.

108 Дължа благодарност на колегата Николай Клисаров за сведението и фотографията от този непубликуван паметник.

Милутин. Следвана е бароковата иконография на светците, това на Милутин е почти идентично с иконата в църквата Св. Богородица, изпълнението е натуралистично. Датировката на стенописа и пластическото му изпълнение позволяват, макар и с резерва и той да се припише на Станислав Доспевски.

През 1863 г. неизвестен самоковски зограф, вероятно от фамилията Вальови[109] стенописва църквата Св. Никола в гр. Елин Пелин (бившо с. Новоселци), където помества образа на св. Крал Милутин в долния регистър в западната част на южната стена, сега зад пангара.

Св. Милутин присъства в много от стенописните ансамбли на самоковеца Никола Образописов – в метоха Орлица на Рилския манастир (1863)[110], в църквата Св. прор. Илия в с. Горни Окол, Софийско (1866), Долнолозенския манастир Св. Спас (1869), църквата Св. Георги в с. Долни Лозен (1874), църквата Успение Богородично в с. Сапарево (1881), където е сигниран като "Средечки". Никола Образописов е използвал също Стематографията на Жефарович, която е притежавал[111].

Св. Милутин е влезнал и в репертоара на самоковските зографи примитивисти. В църквата Св. Никола в с. Рельово, Самоковско светецът е изобразен заедно с други сръбски владетели на необичайно място – в долния регистър на абсидата. Живописта е изпълнена през 70-те години на XIX в. от неизвестен зограф.

Самоковците Христо и Иван Илиеви изобразяват Св. Крал Милутин Софийски и св. крал Стефан Дечански през 1874 г. в наоса на църквата Св. Георги в с. Долни Пасарел[112].

През 1877 г. самоковският зограф Михаил Костов Геров, художник със скромни качества, рисува св. Крал Милутин в патронната ниша на западната фасада на църквата в Горнобанския манастир[113]. Неизвестен самоковски зограф рисува св. Крал Милутин "Софийски в старата църква в Колуша при Кюстендил през 1882 г."[114]

В старата църква Св. Архангел Михаил в с. Долни Окол, Софийско през 1899 г. са изпълнени в източната част стенописи, вероятно върху по-стари. На северната стена е разположен "С. Кралъ Мілотинъ Совіски", повтарящ по-ранното изображение в църквата Прор. Илия в съседното село Горни Окол. Освен него в църквата е изобразен и Св. Стефан Дечански на срещуположната южна стена.

Най-далечното на север от познатите изображения на св. крал Милутин в България се намира в църквата Св. Николай в с. Горно Белотинци, Видинско. Стенописите от 1870 г. са изпълнени от неизвестен зограф.[115] На южната стена в

---

109 Според Е. Генова това е Петър Вальов. Стенописите не са публикувани.

110 А. Василиев, Български възрожденски майстори, с. 449.

111 Н. Дилевски, Три изображения на светци в един софийски манастир, сп. Родина, кн. 2, 1940.

112 В. Марди-Бабикова, Научно мотивирано предложение за обявяване църквата Св. Георги в с. Долни Пасарел за паметник на културата, С, НИПК, 1969, с. 6.

113 Ас. Василиев, Църкви и манастири из западна Бълария, с. 57.

114 Ас. Василиев, Художествени паметници и майстори образописци из някои селища на Кюстендилско, Трънско и Брезнишко. В: Експедиции в западна България, С., 1961, с. 205.

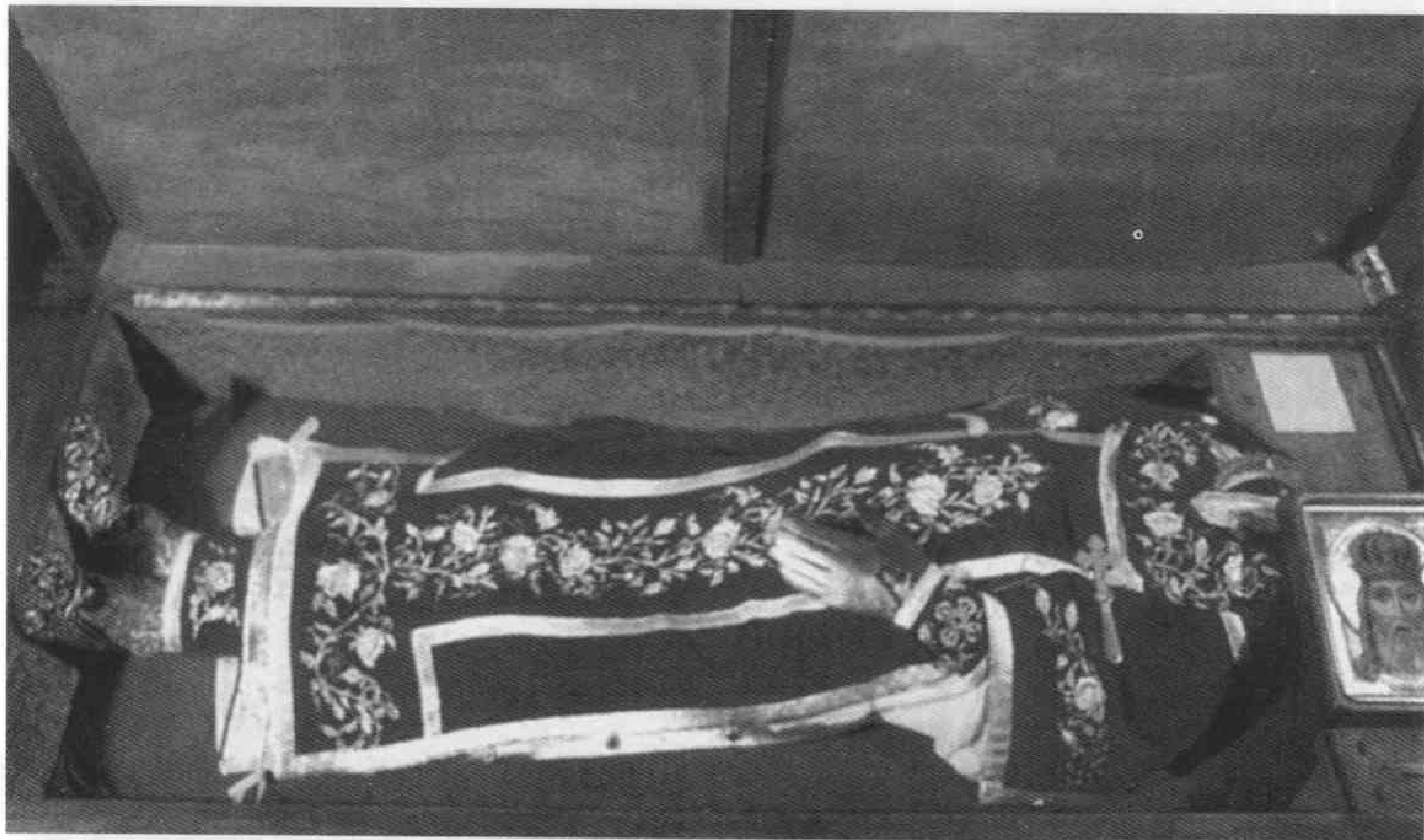
115 И. Гергова, Възрожденско изкуство в Михайловградски окръг, С, 1983, с. 15–17. В. Бабикова допуска, че автор на стенописите е Георги Младенов (Георги Писецо). Вж. В. Марди-Бабикова, Научно-мотивирано предложение за обявяване на църквата Св. Николай в с.

наоса са представени Св. крал Стефан Софийски и "Св. Кралъ Милотин въ Дечане". Над тях са св. Симеон и св. Сава Сръбски, държащи модел на църква. Художникът сигурно е имал за образец стенописите в Главната църква на Рилския манастир.

Както се вижда, почти всички запазени изображения на светеца в България са правени по модела на Стематографията на Христофор Жефарович, чието истинско значение за българското възрожденско изкуство все още не е напълно проучено. Св. Милутин се изобразява сред софийските новомъченици, заради присъствието на мощите му в София, или заедно с други сръбски светци, което е логично, но вероятно най-често значение за това има визуалният модел – Стематографията.

И така, можем да направим извода, че наличието на мощите на св. крал Милутин в София поражда различни проявления на неговия култ в западна България – в Софийско, Самоковско, Брезнишко. Светецът е "фамиализиран", "одомашнен", наричат го само “свети крал”, или прибавят епитета "софийски". Образът му излиза от тясната сфера на официалния църковен култ и богослужение, започва да занимава народната фантазия, става неразделна част от духовния живот на обикновения българин.

Белотинци, Видинско за паметник на културата, НИПК, С, 1971.



Христофор Жефарович. Стематография. Виена, 1741 г.



Капак на мощехранителница от Германския манастир. 90-те години на XVIII в.



Детайл от иконата Св. Богородица със светци. От София. НХГ. Край на XVIII в.



Коста Вальов (?). Стенопис от църквата в с. Локорско, Софийско. 1834 г.



Станислав Доспевски. Икона от царския ред на иконостаса в пазарджишката църква Св. Богородица. Края на 50-те години на XIX в.



Станислав Доспевски. Стенопис в параклиса Св. Неделя в Пазарджик. 1863 г.



Стенопис в църквата на с. Рельово, Самоковско. 70- те години на XIX в.



Икона от църквата Св. Параскева, гр. Брезник



Никола Образописов. Стенопис в църквата Успение Богородично в с. Сапарево. 1881.

Ivanka Gergova

ST. KING MILUTIN AND THE CULT TOWARDS HIM AMONG THE BULGARIAN PEOPLE

It is now more than five centuries that the relics of the Serbian king St. Stephan Urosh Milutin are still in Sofia. Unknown circumstances and motives carried them to this place, where the local people received them with a special respect. As centuries went by the relic changed its locality, nevertheless, it was always placed in the main city church – at the beginning it was in "St. George" church, later on in "St. Marina" church and finally in "St. Nedelya" church, where one of the altars was dedicated to St. King Milutin and the people knew the church as "St. King". In addition, an important element of the cult was the dedication of the Saint to one of the monasteries near the town. During the seventeenth century, it was the head of the relic that disappeared by unknown circumstances. This gave the possibility of inventing a legend where the personality of King Milutin contaminated with that of King Lazar. There were numerous manuscripts with instructions in connection with the celebration and reference to St. King Milutin. His images outlined the area in which the honor towards him had spread – this was around Sofia as the center of the cult, in the east it spread to Pazardjik, in the south-west it spread up to the Rila monastery and Kjustendil, in the west it spread up to Breznik and at the north, it spread to Vratsa and Belogradchishko. Apart from the practice of official church honor, we witness the gradual folklore attitude towards the cult.

Димо Чешмеджиев (Пловдив)

БЕЛЕЖКИ ЗА КУЛТА НА СВ. ПАРАСКЕВА-ПЕТКА У БЪЛГАРИТЕ И СЪРБИТЕ ПРЕЗ XIII-XIV В.

Света Параскева (Петка) Епиватска, която после придобива и епитетите Търновска, Българска, Белградска, Сръбска, Яшка, Молдовска,[1] е третата от популярните светици с това име. Тя е родена в Епиват, близо до Каликратия в Тракия.[2] За разлика от останалите светици с това име - Св. Параскева Римска и Св. Параскева Иконийска, за които има съмнения че са изцяло легендарни,[3] тя е била историческа личност. Живяла е в последните десетилетия на X и началото на XI в., като основания за това се намират във факта, че тя е сестра на Мадитския епископ Евтимий, също светец, мироточец, известен и по други извори.[4]

Особено известна и популярна става светицата след пренасянето на мощите и в Търново. Според т. н. Второ проложно житие,[5] те са положени в дворцовата

1 Bakalova, E. La Vie de Sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen âge. Byzantinobulgarica, V, 1978; 206-207; Бакалова, Е. Житието на Св. Петка Търновска в късносредновековното изкуство на Балканите. Родина, 1996, кн. 2, с. 58; Мирковић, Л. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве. Београд, 1961, с. 69; Вълчинова, Г. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. София, 1999, с. 56.

2 Сырку, П. А. Несколько заметок о двух произведениях Търновскаго патриарха Евтимия, Сборник статей по славяноведению составленный и изданный учениками В. И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и професорской деятельности. Санкт Петербург, 1883, с. 381, бел. 5.

3 Арх. Сергий, Полный месяцослов Востока, т. 3 – Святой Восток. Владимир, 1901, с. 285; Halkin, F. La Passion de Sainte Paraskève par Jean d'Eubée. In: Halkin, F. Recherches et documents d'Hagiographie byzantine, Bruxelles, 1971 (Subsidia hagiographica, N 51) p. 228 (=Polychronion. Festschrift Fr. Dolger zum 75. Gegurstag, Heidelberg, 1966); Idem, Bibliotheca hagiographica graeca, t. 2, Bruxelles, 1957, p. 170, 172; Idem, Les trois Saintes Dimanche, Mercredie et Vendredi, Analecta Bollandiana, t. 86, fasc. 3-4, 1968; Walter, Ch. The Portrait of Saint Paraskeve. Byzantinoslavica, LVI/3, 1995, p. 753. Караджова, Д. За Св. Параскева (Петка) и някои въпроси около култа, ГСУ – Център за славяно-византийски проучвания "Иван Дуйчев", т. 92 (11), 2002, 31-32, допуска, че става въпрос за една и съща светица, която легендите превръщат в две. Съществуващите други светици с това име са слабо популярни или локални и няма да представляват интерес тук, вж. Филатов, В. В. Рязанская икона "Параскева Пятница". Советская археология, 1971, кн. 1, с. 183.

4 Сырку, П. А. Цит съч., с. 382, бел. 2; Скабаланович, Н. Византийское государство и церковь в XI веке. Спб. 1884, с. 389; Asdracha, C. La Thrace orientale et le Mer noire: Géographie ecclésiastique et Prosopographie (VIII-e - XII-e siècles. In: Geographie historique du monde méditerranéen (Byzantina Sorbonensia, 7). Paris, 1988, p. 256.

5 Т. н. второ проложно житие на св. Петка не е издавано. Датира от края на XIV в., преди 1393 г. То е познато по три преписа. Двата са от търновската служба на светицата. Първият е в рък. № 2/8 (17) от Рилския манастир и се датира от XV в. Представлява празничен миней от третата четвърт на XIV в., сръбска ред., който съдържа служби за по-важните празници от църковната година, със синаксарни жития. Единственият български светец е св. Петка, със служба и житие, под дата 14 октомври, ср. Райков, Б., Хр. Кодов, Б. Христова, Славянски ръкописи в

църква[6] и скоро светицата се превръща в защитница на столицата и на Второто българско царство.[7] Култът на Св. Петка Търновска е най-широко разпространения средновековен балкански локален култ. Той е единственият, който надскача рамките на един локален култ и се доближава по популярност до общохристиянските култове и в частност до Богородичния, като иззема някои негови функции.[8]

Най-старото житие на Св. Петка, което е гръцко и апокрифно, не е достигнало до нас. То е било написано вероятно през XI в.,[9] и за него намираме сведения в тълкуванието на Теодор Валсамон (XII в.) към 63-то правило на Трулския събор.[10]

Най-ранното житие стигнало до нас е това на дякон Василик, писано около 1147-1151 г.[11] През първата половина на XIII в. е написано т. н. Първо проложно

Рилския манастир, С., 1986, 48-49. Житието е поместено в службата за св. Петка, след шестата песен на канона, л. 51-51об. Втори препис на това житие се намира в Празничен миней от XVI в., НБКМ № 132, вж. Иванова, К. Житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий (Източници и текстологични бележки), Старобългарска литература, кн. 8, 1980, с. 16, бел. 15. За трети препис неотдавна съобщи К. Нихоритис, Непубликувани атонски преписи на Цамблаковата редакция на службата и от проложните жития на св. Петка Епиватска-Търновска. – В: Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев по случай 70-годишнината му. В. Търново 2004, с. 153. Той се намира в ресавски празничен миней от XVI в., рък. № 801 от сбирката на атонския манастир Св. Дионисий. К. Нихоритис го нарича "стишно проложно житие". То не влиза в Стишния пролог, а там е внесено първото проложно. Текстът на житието е в тясна връзка с този на Евтимиевото и повтаря в съкратен вид почти всички главни моменти от него, като в двете има дори еднакви изрази. Единствената разлика между двете жития е, че във второто проложно липсва сведение за откриване на мощите и за пренасянето им в църквата "св. Апостоли" в Каликратия. По всяка вероятност то е кратко извлечение от Евтимиевото, а не негов извор, вж. подробно Иванова, К. Житието, 17-19; ср. Чешмеджиев, Д. Църквата с мощите на св. Петка в Търново, в: Търновска книжовна школа, т. 8 (под печат), с цялата по-стара литература.

6 "Сїа же слнша блг҃уъстиви цр҃ь Асень посла испроси то и принесе въ прѣславни свои гра҃ Трьновь и положи въ своеи полатнѣи цркви (идеже и до нинѣ лежить)" вж. Иванова, К. Житието, с. 18; К. Нихоритис, цит. съч. с. 154; ср. Чешмеджиев, Д. Църквата с мощите на св. Петка в Търново...

7 Чешмеджиев, Д. Църквата с мощите на св. Петка в Търново ... .

8 Mesnil, M., A. Popova, Démone et chrétienne: Sainte Vendredi, Revue des Etudes Slaves. LXV/4, 1993, op. cit., p. 752; Valtchinova, G. "Visages nationaux" du culte de sainte Parascève/Petka d'Epivatos: une approche historico-antropologique, Etudes balkaniques, 2000, v. 2, p. 96; Свешникова, Т. Н., Т. В. Цивьян, К исследованию семиотики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонификации днях недели. В: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. Москва, 1973, с. 200.

9 Кодов, Х. Старите жития на св. Петка Епиватска, Духовна култура, 1960, кн. 1, с. 21.

10 Г. Ἀ. Ῥάλλης καὶ Μ. Πότλης, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων... , Ἀθῆναι, κλπ., Β', 1852, 453; Правила на св. Православна църква с тълкованията им, т. 2, С., 1913, 276-277; Сырку, П. А. Цит. съч., с. 383.

11 Сырку, П. А. Цит. съч., с. 384; Kaluzniacki, E. Zur alteren Paraskeva litteratur der Griechn, Slaven und Rumanien, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Classe, bd. CXLI, VIII, Wien, 1899, 55-64; Кодов, Х. Цит. съч., с. 21; Иванова, К. Житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий (Източници и текстологични бележки), Старобългарска литература, кн. 8, 1980, с. 15; Станчев, К. Едно малко познато

житие,[12] което влиза по-късно в Стишния пролог.[13]

Първата служба на Св. Петка, която датира от XIII в.[14] е гръцка, намерена от българския патриарх Йоаким I и преведена на старобългарски след пренасяне мощите на светицата в Търново. Най-старият български препис на служба на Св. Петка се намира в Драгановия миней от XIII в.[15]

Особено важно е, че от тази най-ранна служба съществува и сръбски препис, открит в празничен миней от средата на XIII в. (Архив на САНУ, № 361) от Б. Йованович-Стипчевич и публикуван от Р. Трифонова.[16] Текстът е идентичен с този от Драгановия миней, като няма смесване на паметта с "титулярите" за деня Назарий, Протасий, Гервасий и Келсий, тъй като службата е дописвана в ръкописа отделно, в неговия край. За сметка на това в заглавието ясно личи контаминацията със Св. мъченица Петка: "**Мⷭ҇ца ѿⷦ҇. ді҃. ст҃іє. мⷱ҇цє Пєтки**".[17] На базата на тази служба, по-късно, след 1396 г. в Сърбия възниква и нова, допълнена и разширена редакция, според изискванията на Ерусалимския устав, която после е публикувана от Б. Вукович.[18]

Този препис показва и нещо друго много важно – синхронното проникване на паметта на Св. Петка и в сръбската книжовна традиция, както е отбелязала Р. Трифонова. Дописването на текста в самия край на сборника показва, че в средата на XIII в. датата 14 октомври, вече е установена като памет за търновската светица в южнославянската богослужебна практика и е фиксирана в Типика, независимо, че в надслова става дума за мъченицата, а не за преподобната.[19] Тази контаминация е важна и с оглед на датата и като че ли подкрепя идеята, че може би датата 14

гръцко житие на Параскева Епиватска (Петка Търновска), в: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-год. на проф. И. Дуйчев. С. 1980, с. 282, бел. 13.

12 Иванова, К. Стара българска литература, кн. 4 - Житиеписни творби. С. 1986, с. 575.

13 Ангелов, Б. Ст. Старобългарски текстове (Из славянските ръкописи в БАН), Известия на Архивния институт, т. 1, 1957 с. 290; Томова, Е. Из ръкописните сбирки на Букурещ (нови преписи на старобългарски творби от XIV-XVII в). В: 1100 години Велики Преслав, т. 2, Шумен, 1995, с. 154, 156, 158, 159, 164, 166.

14 Кожухаров, С. Служби за Петка Търновска, в: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, (съст. Д. Петканова), С. 1992, с. 427.

15 Цонев, Б. История на българския език, т. I, С., 1984, 198-199; Иванов, Й. Български старини из Македония. С. 1931, с. 424 сл.; Кожухаров, С. Служби, с. 427. За други преписи вж. Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Б. 1978, с. 94; Поп-Атанасов, Г. Македонска книжевна традиција. Скопје 2001, с. 123; Кожухаров, С. Поглед към проблематиката на Енинския стихирар, 549-554; Славова, Т. Енински стихирар, В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова), С. 1992, с. 144.

16 Трифонова, Р. Сръбски препис на най-ранната служба за Св. Петка Търновска. В: Търновска книжовна школа, т. 7, 2002, с. 183.

17 Трифонова, Р. Цит. съч., с. 185.

18 Кожухаров, С. Проблеми на старобългарската поезия. С. 2004, с. 114. За сръбските преписи на службата вж. напоследък Суботин-Голубовић, Т. Утицај преноса моштију св. Петке у деспотовину на развој њеног култа у српској средини, в: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация, С., 2005, 343-354.

19 Трифонова, Р. Цит. съч., с. 185; ср. Поповић, Д. Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae, в: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация, С., 2005, с. 177; Суботин-Голубовић, Т. Цит. съч., с. 345.

октомври произхожда от Св. Петка Римска.

Констатацията на Р. Трифонова се подчертава и от един от най-важните паметници относително култа към Св. Петка - т. н. Летописен разказ от времето на Иван Асен II, датиращ от тридесетте години на XIII в.[20]

Той е открит през 1970 г. от С. Кожухаров в ръкописната сбирка на ГИМ. Поместен е в пергаментен ръкопис, N 162 от сбирката на Хлудов, от втората половина на XIV в., сръбска редакция.[21] Важна особеност тук е, че има смесване на поменалния ден на двете светици с име Параскева/Петка - Епиватска (14 октомври) и Римска (26 юли),[22] доколкото разказът е вмъкнат като проложен текст след шестата песен на канона на службата на мъченицата Параскева под дата 26 юли.[23] Самият автор обяснява в текста, че:

"... пѣти и хвалити стоую соущее тоѥ хваленийе, а не прилагати прпбнѣи и мницоу нарицати. Ѥже бо дроугаа мница Ха ра, еиже пѣтиѥ и хвала вьсѣ обрѣтаѥт' се.". ("...прилагаме на преподобната, пък я наричаме мъченица. Понеже има друга мъченица заради Христа, чиято служба и похвала навсякъде се намира. ").[24]

По този начин става ясно, че св. Петка Епиватска не е била известна в България преди пренасянето на мощите и първоначално за нейна прослава е била използувана службата за св. мъченица Параскева Римлянка, която очевидно е била позната.[25] Както отдавна е забелязано в литературата, службата на римската мъченица и по-нататък активно е използувана при написването на различните редакции на службата на св. Петка Епиватска.[26] Фактът, че най-ранният препис на паметника е сръбски показва, че в Сърбия той е бил познат твърде рано, а това илюстрира отлично, че и на сръбска почва се е извършвал същия процес, същата контаминация. Същевременно не трябва да се забравя и наблюдението на Т. Суботин-Голубович, че службите на Св. Параскева Римска и Св. Параскева Иконийска не се срещат в нито един сръбски миней.[27]

Изводът, че сред българите и сърбите култът към св. Петка навлиза по едно и също време и по един и същ механизъм, се потвърждава и от запазените памети на светицата от различни месецослови. Най-ранните памети в български ръкописи се появяват през втората половина на XIII в. Това са паметите в т. нар. Струмички

---

20 Кожухаров, С. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. Литературна мисъл, 1974, кн. 2, с. 123, 129.

21 Кожухаров, С. Неизвестен, с. 124; Николова, С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева, Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. С. 1999, 44-45, N 38, Хлуд. 162.

22 Halkin, F. Bibliotheca hagiographica graeca, p. 170, 172.

23 Кожухаров, С. Неизвестен, с. 124.

24 Кожухаров, С. Неизвестен, 128-129.

25 Halkin, F. La Passion de Sainte Paraskève, p. 228. За култа на св. Параскева Римлянка в средновековна България вж. подробната статия на Петрова, М. Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева-Петка Римлянка. Palaeobulgarica, 1996, кн. 2, с. 83 сл.

26 Кожухаров, С. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. В: Търновска книжовна школа, т. 1, С., 1974, с. 292.

27 Суботин-Голубовић, Т. Цит. съч., с. 347.

(Шафариков) кратък изборен апостол - края на XIII в.[28]; в Търновското евангелие от 1273 г.[29]; т. нар. Галичко евангелие - месецослов от XIII-XIV в.[30]; изборен апостол, рък. N 882 от НБКМ - XIII в.[31]; в т. нар. Църколежки апостол (Дечани-Црколез 2) - края на XIII в.[32]; т. н. Банишко (Попйоаново) евангелие, НБКМ N 847-края на XIII в.[33]; т.н. Шопов (Карадимов) псалтир, НБКМ, N 1138 - края на XIII-нач. на XIV в.[34]

По същото време се появяват и първите памети в сръбски ръкописи. Такъв пример има в четвероевангелие Р-39 от Историческия музей на Хърватско - втора половина на XIII в.[35] То е с рашки правопис от стария тип. Част от месеците са дадени със славянските си имена. На дата 14 октомври има памет за: "с(ве)тыѥ м(оу)ченице Пе(т)ке".[36]

Същият е случаят и в Румянцевски пролог, РГБ, ф. 256, N 319 от края на XIII-нач. на XIV в.,[37] писан от преписвач сърбин, от български извод от XIII в., което личи от редките българизми.[38]

---

28 Стефановић, Д. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века. Јужнословенски филолог, XLV, 1989, с. 146; Икономова, Ж. Струмишки апостол. В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова), С., 1992, 453-454, с литература.

29 Недељковић, О. Месецослов Трновског јеванђеља. В: Зборник Владимира Мошина, Београд 1977, с. 147.

30 Горский, А., К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 1, Священное писание. М., 1855, с. 212; Карский, Е. Славянская кирилловская палеография. Ленинград, 1928, с. 45; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII вв.). М. 1984, 94-95, N 53; Дурново, Н. Введение в историю русского языка. М. 1969, с. 57; Дылевский, Н. Легенда или историческая правда (древний русский город Рылск в Черниговской земле и болгарская Рылская обитель на Балканах), Etudes balkaniques, 1991, t. 2, 110-111; Турилов, А. Две забытае даты болгарской церковно-политической истории IX века (К вопросу о формирования болгарского варианта церковного месецеслова в эпоху Первого царства). Palaeobulgarica, 1999, кн. 1, с. 16.

31 Стоянов, М., Х. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. 3, С., 1964, 54-55.

32 Богданович, Д., Б. Велчева, А. Наумов, Болгарский апостол XIII века: рукопись Дечани-Црколез 2, С. 1986, с. 11, 89; Стефановић, Д. Цит. съч., с. 147.

33 Стоянов, М., Х. Кодов, Опис, т. 3, С., 1964, 18-20; Друмаджиева, Е., Б. Райков, Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. С. 1981, с. 23, 68, 455.

34 Стоянов, М., Х. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. 4, С., 1971, 5-6; Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова, Български ръкописи от XI до XVIII в. запазени в България (сводeн каталог), т. 1, С., 1982, с. 40, N 67; Буюклиев, И. Шопов псалтир (текст и коментар), Български език, 1963, кн. 3, с. 234.

35 Мошин, В. Ћирилски рукописи у повијесног музеју Хрватске и Копитареве збирке. Б. 1971, с. 10, N 2.

36 Мошин, В. Ћирилски рукописи, с. 10.

37 Востоков, А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума, 1842, 447-449; Mošin, V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII vijeka, Zbornik Historijskog instituta Jugoslovenske akademije, 2, Zagreb 1959, p. 43; Павлова, Р. Пролог Рс 705 от Народната библиотека на Сърбия в Белград, Palaeobulgarica, 1996, кн. 2, с. 112.

38 Востоков, А. Х. Цит. съч., 447-448; Павлова, Р. Пролог Рс 705, с. 112; Павлова, Р. Петър

На базата на една от тези памети, известният руски учен А. Турилов създава хипотезата, че светицата е имала сред южните славяни и предтърновски култ. Става въпрос за памет в месецослова на сръбски ръкопис - апостол-евангелие от библиотеката на РАН в Петербург, датиращ от края на XIII или границата на XIII - XIV в.[39] Ръкописът се намира в западно-европейската секция на сбирката, N 680 и представлява пергаментов кодекс издържан в рашка редакция от най-стария период.[40] Той е забележителен с няколко изключително интересни, а някои и уникални памети от най-ранния период на българската църква, като напр. памет за потушаване на бунта на боилите, за освещаването на църквата "Св. Петър" у българите, на Кирил и Методий.[41]

Между тези дати има и помен за "ст҃ыѥ м҃нцє Пєткы" (л. 214), поместен под дата 14 октомври.[42] На пръв поглед нищо необичайно - това е пример от често смесване на двете или трите светици с име св. Петка. Самото смесване обаче свидетелства, според А. Турилов за това че паметта е предтърновска, тъй като паметта на "мъченицата Параскева" (кавичките са негови) се среща често под датата 14 октомври в месецослови от XIII-XIV в., които не съдържат други търновски памети и не са свързани с Източна България.[43] Авторът дава и други подобни примери - Зографските евангелия NN 15 и 18 – от края на XIII и нач. на XIV в.,[44] изборен апостол писан в 1313 г. в манастира "Св. Пантелеймон" в Скопие, както и изборен апостол-евангелие от началото на XIV в., Хлуд. 117 от сбирката на ГИМ.[45]

Идеята на А. Турилов е твърде интересна заслужава внимание. Трябва обаче да се има предвид и нещо друго. Както е добре известно, основната дата за почитание на св. Петка в славянската традиция (българска, сръбска и руска, влашка, молдовска) е 14 октомври. Под нея се поместват житието и службата и, паметта и се помества в синаксарите, в месецесловите на типиците и пр.[46] Не е ясно обаче откъде е дошла тя. Според С. Кожухаров тя е била възприета след превеждането на споменатите в Летописния разказ за пренасяне на мощите произведения - служба, похвала и житие.[47] Според други, това е дата на пренасяне на мощите на светицата,[48] вероятно в Търново.

Изглежда обаче, че и тази дата идва от нейната римска съименничка - у Ф. Алькен има посочка, че някъде под тази дата е дадена памет за мъченицата Св.

Черноризец, старобългарски писател от X в. В: Кирило-Методиевски студии. кн. 9, С. 1994, с. 25.

39 Турилов, А. Цит. съч., 18-19, 29.

40 Турилов, А. Цит. съч., с. 29.

41 Турилов, А. Цит. съч., с. 19, 23, 26.

42 Турилов, А. Цит. съч., с. 25.

43 Турилов, А. Цит. съч., с. 26.

44 Кодов, Х., Б. Райков, С. Кожухаров, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора, т. 1, С., 1985, 51-52, 54-55.

45 Турилов, А. Цит. съч., с. 26. За последния ръкопис вж. Николова, С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева, цит. съч., 59-60, N 54, където паметта на св. Петка не е отбелязана.

46 Кожухаров, С. Неизвестен летописен разказ, с. 134.

47 Кожухаров, С. Неизвестен летописен разказ, с. 134.

48 Стефановић, Д. Цит. съч., с. 146.

Параскева.[49] Той се основава на едно сведение цитирано у А. Ерхард, според когото тази дата се намира в ръкопис (тетраевангелие) от IX в. от скита "св. Андрей" на Атон.[50] Ако действително ръкописът е толкова ранен, то значи датата наистина идва от римската Параскева.[51]

На този ден обикновено се почитат миланските мъченици Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий.[52] Във всеки случай обаче, всички житийни текстове посветени на Св. Параскева Римска в южнославянската традиция са поместени под дата 14 октомври, за разлика от службите на същата светица, които са под дата 26 юли.[53]

Предвид на това, че паметта е от твърде архаичен ръкопис, а и от факта, че светицата се споменава само като мъченица, може да се допусне, че тук не става дума за предтърновска памет на светицата, а просто за нейната римска съименница. Забележката на А. Турилов, че паметта на "мъченицата Параскева" се среща често под датата 14 октомври в месецослови от XIII-XIV в., които не съдържат други търновски памети и не са свързани с Източна България,[54] също може да се тълкува в тази посока.

Във всеки случай, наличието на паметта на св. Параскева Римска под дата 14 октомври в ръкопис от IX в. най-малкото трябва да доведе до преглеждане на всички памети, които досега се смятаха за контаминирани.

Ранното развитие на култа и на сръбска почва, вероятно отначало се е дължало на тесните връзки, които имали българския и сръбския владетелски дворове - крал Стефан Владислав бил зет на Йоан Асен II.[55] Тук е важно да се добави и

---

49 Halkin, F. Novum auctarium bibliothecae hagiographicae Graecae (Subsidia hagiographica, N 65), Bruxelles, 1984, p. 165.

50 Ehrhard, A. Uberlieferung und bestand der higiographischen und homilitischen Literature der Grieschen Kirche von den aufangen bis zum ende des 16. Jahrhunderts, b. 1, Leipzig 1937, 28-29.

51 У Арх. Сергий (Спаский), Полный месяцослов Востока, т. 2, Владимир, 1901, с. 319, е посочена памет на "мъченица Праскева", без да е ясно коя; в Шестоднев от XV в. Там, под тази дати са посочени и други светици с това име, някои по-късни, като напр. Св. Параскева Хиоска (XV в.). Под дата 28 октомври той отбелязва единствено св. Параскева Иконийска.

52 Арх. Сергий (Спаский). Цит. съч., т. 2, с. 318; Follieri, E. Vite ed inni greci per i Santi di Ravenna. Rivista di Studi bizantini e neoellenici, n.s. 1 (XI). Roma 1964 (In memoria di Silvio g. Mercati). p. 200; Kulić, J. Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei menei. Roma, 1992, p. 24; Cresci, L. R., L. Skomorochova Venturini, I versetti del Prolog stisnoj. Tradizione slava dei distici e dei monostici di Cristoforo di Mitilene, Torino, 1999, p. 150; Иванова, К. "Западни" светци в състава на староизводните чети-минеи (предварителни бележки), в: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване, С., 2002, с. 354.

53 В Драгановия миней службата на Св. Петка Търновска е дадена под дата 14 октомври, но във заглавието се съдържа информация, че първоначално тя е била за Св. Петка Римска или обща за двете светици: "... въ тъ҃ дн҃ьн стра̑ ст҃ѫѫ мч҃цѫ П҃ткы. и прпⷪ҇бнѫѫ Парaскевгии", като песнопенията са преимуществено за Св. Петка Търновска, Иванов, Й. Български старини из Македония, с. 425, 426; Петрова, М. Цит. съч., с. 106; Караджова, Д. Цит. съч., с. 29.

54 Турилов, А. Цит. съч., с. 26.

55 Иречек, К. Историја Срба (превео Ј. Радонић). т. 1, Београд 1978, с. 173; Снегаров, И. История на Охридската архиепископия, т. 1 – От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от Турците. С. 1924, 154-155; Матанов, Х. Югозападните български

наблюдението на Т. Суботин-Голубович, че ръкописът САНУ 361 е с несъмнен студенички произход, което я навежда на идеята, че култът на св. Петка в Търново може да е бил пренесен в Сърбия първоначално ако не от самия Св. Сава или неговите сподвижници, то при пренасянето на мощите му от Търново в Милешево.[56]

Интересни данни за навлизането на култа на св. Петка на сръбска почва дават и някои грамоти на сръбски владетели. На първо място това е грамотата на сръбския крал Стефан Урош II Милутин от 1300 г.[57] С нея той потвърждава дарението на своя баща Стефан Урош I от 1257-1258 г., който подарява известната келия "Св. Петка", намираща се при с. Тморане (дн. Моране, Скопско), на манастира Хилендар.[58] Тя се е намирала на 14 км югоизточно от Скопие, в първите разклонения на планината Торбеши, до Моравска река.[59] Била е основана от българския болярин протосеваст Прибо, по времето на цар Иван Асен II.[60] Няма никакво съмнение, че келията е посветена на св. Петка Търновска. За това говори времето на нейното създаване. Очевидно тя е била голям център за разпространение на култа към светицата в югозападните български земи. По времето на Стефан Урош I и Стефан Урош II Милутин това огнище очевидно още е съществувало.

Подобен е случаят и с църквата "Св. Петка" на Брегалница, до с. Карбинци, Щипско, която датира от първата половина на XIV в.[61] Тя се споменава в грамота на сръбския крал Стефан Урош II Милутин от 1300 г.[62] С нея сръбският владетел дарява въпросната църква на манастира Хилендар. Сведенията за тази църква са прекалено кратки - в Милутиновата грамота се споменава само посвещението, че се е намирала на Брегалница и че е строена от някой си Карба:

"... и прида кралıевьство ми црькбь Светоу Петькоу на Брѣгалници што ıесть ꙁидаль Карьба самь своима роукама и сь троудомь, паче и пописаль и оукрасиль красотами

земи през XIV век,. С. 1986, 11-21; Коледаров, П. Политическа география на средновековната българска държава. Втора част (1186-1396). С. 1989, 60-61.

56 Суботин-Голубовић, Т. Цит. съч., с. 346. Ср. Dujcev, I. Saint Sava à Turnovo en 1235, в: Хиландарски зборник 4, Београд 1978, 17-27 (=Dujcev, I, Medioevo bizantino-slavo, v. IV/1, Sofia 1996, № XXXI).

57 Расолкоска-Николовска, З. Убикација на црквата Света Петка на Брегалница според повелбата на цар Душан од 1355 година. Историја, 1973, кн. 2, 248-249.

58 Новаковић, С. Законски споменици српских држава средњега века. Б. 1912, с. 391; Славева, Л. Грамота на крал Милутин за келията св. Петка во с. Тморане. В: Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, т. 1, Скопје, 1975, 255-256; ср. Петров, П. Протосеваст Прибо, български феодален владетел в Македония през първата половина на XIII в. В: Изследвания в чест на Марин С. Дринов. С. 1960, с. 522; Kravari, V. Villes et villages de Macédoine occidentale, Paris 1989, p. 167; Билярски, И. Институциите на средновековна България. Второ българско царство (XII-XIV век) С. 1998, с. 122.

59 Kravari, V. Op. cit., p. 168; Тасева, Л. Българска топонимия от гръцки и сръбски средновековни документи. С. 1998, с. 272.

60 Петров, П. Цит. съч., с. 525; Томоски, Т. Скопската област од XI до XIV в. В: Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, т. 1, Скопје, 1975, 61-64; Билярски, И. Цит. съч., с. 123 с литература.

61 Расолкоска-Николовска, З. Цит. съч., с. 250, 253; Тасева, Л. Цит. съч., с. 202.

62 Вж. за датата Расолкоска-Николовска, З. Цит. съч., 248-249.

црьковними, да юсть метохь Свєтє Богородицє Хиланьдарьскє сь виноградомь, и сь нивнюмь, и сѣнокоси, павє и пашишта и ꙁємлꙗ што моу ю даль господинь и родитєль кралюврства ми, и тоу да си има црькврь".[63]

По-късно, през юни 1355 г. Стефан Душан потвърждава дарението на тази църква на Хилендар.[64]

След завладяването на тези територии от сръбските крале култът продължил да се развива. Това е според мен един от начините за проникване и развитие на култа и сред сърбите.

Накрая, едно наблюдение, което ми се вижда интересно. На няколко места, както в България, така и в Сърбия има случаи, места със силен култ към св. Петка да бъдат наричани Търново или с имена производни от името на столицата на Второто българско царство.

Така напр. населеното място, където се намира църква "Св. Петка" с прочутия стенописен житиен цикъл на преподобната, най-ранен в средновековното сръбско изкуство (1579-1580)[65] – Трнава до Рашка, носи името си, според Р. Станич, от името на българския град. Той допуска, че това е станало заради преселници в този район, или заради това, че св. Петка Търновска е била патрон на църквата,[66] което очевидно е по-вероятно.

Подобен случай може би има при църквата "Св. Петка" в с. Трняни при Мосина, споменатa от О. Зироевич.[67]

Същият е случаят и с малкия български град Трън, който е много известен с твърде силния си култ към Св. Петка.[68] В този град, в махалата Баринци се намира и едноименна църква, която датира най-късно от XVII в.[69] Особено известен е празникът на църквата, 14 октомври, когато около нея ставал голям панаир, който траел три дни.[70]

Според една релация на българския католически епископ Петър Богдан Бакшич от октомври 1641 г., в която има сведение за пренасянето на мощите на Св. Петка в Яш,[71] се казва:

"...[ha fatto portar] una reliquia intiera, o vero corpo di Santa Patka Bulgara, da Constantinopoli, li Greci la chiamano Santa Parescheve, e li Valacchi Santa Veneranda, lhanno questi Bulgari, et tutti li paesi in grandissima venerazione, la sua festa celebrano li 14 di Ottobre, et questa reliquia ha comprato lo Principe dal Patriarca di Constantinopoli

63 Новаковић, С. Законски споменици, с. 404, N XXXI; Расолкоска-Николовска, З. Цит. съч., с. 248.

64 Расолкоска-Николовска, З. Цит. съч., с. 253.

65 Бакалова, Е. Житието, с. 77.

66 Станић, Р. Црква Свете Петке у Трнави код Рашке, Републички завод за заштиту споменика културе Србије. Саопштења, XIV, 1982 (недостъпно), цит. по Бакалова, Е. Житието, с. 78.

67 Зироевић, О. Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Б. 1984, с. 138, 162, 185.

68 Иречек, К. Християнският елемент в топографическата номенклатура на балканските земи, Периодично списание на Българско книжовно дружество. 1898, кн. 55-56, с. 238.

69 Вълчинова, Г. Знеполски похвали, с. 87.

70 Вълчинова, Г. Знеполски похвали, 89-90.

71 Вълчинова, Г. Цит. съч., с. 63; Valtchinova, G. Op. cit., p. 107.

per 30 millia scudi, for d'altre spese, e l'hanno portato per Mar Negro, et indi per Danubio à Galazzo, dove fu incontrata di tutti li Vescovi, Abbati, Monaci et Sacerdoti des paese, et gran numero del popolo con grandissima devotione, et lodi spirituali, e hanno portata in questa Chiesa nova, **e questa Santa si chiama Santa Petka di Tarn,**[72] **il qual luogo é vicino Soffia in Bulgaria**, et entrai una volta io per veder la Chiesa, et fra l'altre cose vidi quella reliquia que stava serata in una Cassa fatta di veluto roso dentro in Santa Santorum dove tengono l'Altare, a man dritta; e dimandai di vederla, dissero che quel corpo sta tutt'intiero, solamente li manca un piede, et una mano, et è vestito in una camiscia fatt'all'usanza bulgara, et si fabricava nella Chiesa una sepultura nel pariete, o vero arca di diversi belli marmori, per accomodar dentro del corpo, si faceva appunto come un altare alla latina, con le collone, et ornamenti et con le inscrittioni nella lingue Slava in honor di questa Santa ..."[73]

От този текст личи добре етимологията на името "Трън", който очевидно се е получило в следствие на развития култ към светицата.

Най-накрая бих искал да приведа и още един интересен факт. Както е известно в резултат на споменатата по-горе контаминация между светиците с име "Св. Петка" съществува проблем с идентификацията на стенописните и иконни образи с това име.[74] По тази причина днес ние не знаем кога са се появили първите образи на Св. Петка Епиватска/Търновска. Във всеки случай обаче, първият хронологически известен ми образ, който носи надписа "Св. Петка Търновска"[75] и по такъв начин се идентифицира със сигурност, се намира в една сръбска църква. Това е църквата "Св. Въведение Богородично" в Нова Павлица на Ибър, където нейният образ е изобразен в поредицата на жените-светици на западната стена. Стенописите са изпълнени няколко години преди пренасянето на мощите в Белград – вероятно около 1387 г.[76]

72 В публикациите на текста се чете "Tam". Според К. Станчев, който е работил със самия документ, в него се чете в него не се чете "Tam", а "Tarn", което окончателно изяснява въпроса, вж. Г. Вълчинова, "Вяра" и "нация" в два разказа за пренасяне на мощите на св. Параскева/Петка Епиватска (1641), ГСУ – Център за славяно-византийски проучвания "Иван Дуйчев", т. 92 (11), С., 2000, с. 174.

73 Вълчинова, Г. Зneполски похвали, с. 63; Valtchinova, G. Op. cit., p. 107; Вълчинова, Г. "Вяра" и "нация", 173-174.

74 Walter, C. The Portrait of Saint Paraskeve, Byzantinoslavica, LVI/3, 1995, p. 757.

75 Поповић, Д. Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae, в: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация, С., 2005, с. 177.

76 Джурич, В. Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония, М., 2000, с. 282, 431.

Димо Чешмеџиев

ЗАПИСИ О КУЛТУ СВ. ПАРАСКЕВЕ – ПЕТКЕ КОД СРБА И БУГАРА ТОКОМ XIII-XIV ВЕКА

Света Параскева (Петка) Епиватска (Трновска, Бугарска, Београдска, Српска, Јашка, Молдавска) најпознатија је бугарска и балканска светитељка. Она нарочито постаје популарна након што је цар Иван Асен II пренео њене мошти у Трново.

У раду се на основу бугарских и српских преписа најраније службе, као и на основу празновања св. Петке, изводи закључак о истовременом ширењу њеног култа у бугарској и српској књижевној традицији. Аутор настоји да образложи своју идеју да датум 14. октобар долази од римске претходнице св. Параскеве – св. Параскеве Римске.

Разматрају се неке потврде о развитку култа ове светице на српском тлу, као и интересантна чињеница да нека места, како у Бугарској тако и у Србији, где постоји развијен култ св. Петке, носе име Трново или називе изведене из њега.

Олга В. Лосева (Москва)

ПОЧИТАНИЕ СВТ. НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА В ДЕРЖАВЕ КОРОЛЯ МИЛУТИНА[1]

Свт. Николай Чудотворец, архиепископ Мир Ликийских, пользовался значительным почитанием в южнославянских землях. Хорошо известно о почитании Николая Чудотворца сербскими правителями из династии Неманичей (например, Стефан Неманя основал церковь св. Николая под Куршумлией и монастырь св. Николая на р. Ибар), и в особенности королями Стефаном II Урошем Милутином и Стефаном III Урошем Дечанским. Король Милутин пожертвовал в храм свт. Николая в Бари серебряный алтарь (1319 г.), а его сын — сохранившуюся до наших дней икону, подаренную в знак благодарности за возвращение ему зрения (1327 г.)[2]. Король Милутин являлся ктитором церкви Николая Орфанос в Салониках (украшенной фресками, изображающими сцены жития этого святого)[3] и построил храм св. Николая в Кожлю (при впадении р. Пчины в Вардар)[4]; Стефан III основал церковь св. Николая Дабарского на реке Лим и восстановил церковь св. Николая на Мраце[5].

Именно в правление короля Милутина (1282–1321) в южнославянских церковных календарях под 20 мая появляется новый необычный праздник — Рождество Николая Чудотворца. Наиболее ранней датированной рукописью, в которой встречается этот праздник является Скопленское Евангелие-Апостол 1313 г. (Афон, Пантелеимонов мон-рь, Слав. № 4, Л. 192), созданное, как говорится в записи писца, “в дни краля Уроша Милутина, егда поби турка в грецех”.

Другие рукописи, указывающие этот праздник, не имеют точной даты. Это:

Старославянское Ассеманиево Евангелие XI в. (праздник 20 мая приписан на Л. 146 об. почерком XIII в.);

Сербское Евангелие из НБКМ № 844 XIII в. (праздник 20 мая приписан на Л. 112 об. в XIV в.);

Болгарский Апостол из НБКМ № 882 кон. XIII в. (праздник 20 мая указан в основном тексте);[6]

Болгарский Апостол из ГИМ Хлуд. № 35 кон. XIII – нач. XIV в. (праздник 20 мая приписан на Л. 179 в XIV в.);

1 Исследование осуществлено в рамках проекта РГНФ N 05–01–01506а. Выражаем особую благодарность Hilandar Research Center за любезно предоставленные материалы.

2 *Gioffari G.* Gli zar di Serbia, la Puglia e S. Nicola. Bari, 1989.

3 *Данило Други.* Животи краљева и архиепископа српских служба // Стара српска књижевност. Београд, 1988. Кн. 6. С. 132.

4 *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији. Горњи Милановац, 2002[2]. С. 92.

5 Там же. С. 100.

6 *Коцева Е., Атанасов А.* Цариградският месецослов от X век и календари в български письмени паметници // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 221.

Сербское Евангелие из Nat. Paris. Slav. № 25 3-й четв. XIV в.[7] (праздник 20 мая указан в основном тексте).

Заметим, что вообще приписки на полях месяцесловов Евангелий и Апостолов встречаются достаточно редко. Это свидетельствует о том, что пропущенный праздник Рождества Николая Чудотворца 20 мая представлялся писцам, делавшим маргинальные записи, важным и значительным.

Глаголическое Ассеманиево Евангелие XI века, как и его кириллические приписки XIII века, связаны с Западной Македонией. Из этого же региона несомненно происходят Апостол НБКМ № 882[8], Скопленское Евангелие 1313 г. и Евангелие НБКМ № 844 (купленное в 1473 г. попом Пео в Скопле за 72 аспры[9]). В течение XIII в. Западная Македония со Скопле неоднократно переходила из рук в руки. Она находилась под властью то болгарского царя, то эпирского деспота, то никейского императора. В 1282 Скопле был присоединен к Сербии королем Милутином. Видимо, из македонских рукописей праздник Рождества Николая Чудотворца (20 мая) проник в сербские календари.

Существуют две памяти свт. Николая: 6 декабря (день преставления святого) и 9 мая (день перенесения его мощей из Мир Ликийских в Бари в 1087 г.). Установление праздника Рождества указывает на особое почитание этого святого. Круг богослужения Православной Церкви включал три праздника Рождества: Рождество Христово (25 декабря), Рождество Богородицы (8 сентября) и Рождество Иоанна Предтечи (24 июня). В Византии, хотя и крайне редко, но встречаются примеры установления празднования "Рождества" какого-либо святого в знак его особого почитания. Так в годы правления императора Василия I Македонянина (867–886), при митрополите Трапезунда Афанасии Демонокаталите ("Бесосокрушителе") († ок. 886 г.), в честь мученика Евгения Трапезундского, покровителя города, был учрежден местный праздник его Рождества (24 июня), помимо отмечавшегося всей Церковью дня кончины этого святого (21 января)[10]. Это произошло после многократных явлений мученика Евгения жителям Трапезунда. Святой пострадал в начале IV в., поэтому дата празднования "Рождества" является условной и не связана с фактами его биографии. В конце XI в. праздник был забыт и впоследствии возобновлен трапезундским императором Алексеем II Великим Комнином (1297–1330) в благодарность мч. Евгению за истребление дракона, поселившегося на горе Мифрион недалеко от Трапезунда.

В Древней Руси также отмечался праздник Рождества Николая Чудотворца, но под 23 августа. Впервые он упоминается в Евангелии БАН 16.4.10 2-й пол. XIV в.:

---

[7] *Martinov J.* Annus ecclesiasticus graeco-slavicus. Bruxelles, 1863. P. 337. Т. Йованович датирует это Евангелие XIII веком (*Јовановић Т.* Инвентар српских ћирилских рукописа Народне библиотеке у Паризу // Археографски прилози. Београд 1981. С. 300–301). Однако в результате обнаружения водяных знаков 1360-х гг. в другой рукописи, написанной тем же писцом (Раввулой), была получена новая датировка — третья четверть XIV века (*Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. P. 172).

8 *Десподова В., Славева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. Т. 1. С. 204.

9 *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. София, 1964. Кн. 3. С. 17.

[10] *Rosenqvist J. O.* The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. Uppsala, 1996. P. 75–81, 206–215.

"Въ тъ • днь Рж^ство оца Нико . въ Мюрѣх" (Л. 1 об.). Начиная с XVI в. празднование Рождества Николая Чудотворца было приурочено к 29 июля[11], затем оно было забыто и возобновлено только в 2004 г. по благословению Московского Патриарха Алексия II. Объяснение причины установления празднования Рождества Николая Чудотворца содержится в особом сказании, получившем распространение в русских рукописях XV–XVII вв., где рассказывается как за свою помощь нуждающимся Николай Чудотворец был удостоен чествования три раза в год, тогда как память недостаточно милосердного к людям св. Феостирикта (по другой версии св. Кассиана) — празднуется раз в четыре года[12].

Примечательно, что в тот же день, 20 мая, греки тоже празднуют память Николая Чудотворца. Данное совпадение вряд ли можно считать случайным, между ними несомненно существуют пока еще не выясненные содержательные корреляции.

В научной литературе утвердилось ошибочное мнение, будто в Византии не признали праздник перенесения мощей свт. Николая из Мир Ликийских в Бари и в календари Греческой Церкви этот праздник был внесен благодаря прп. Никодиму Святогорцу († 1809). Никодим Святогорец, обнаружив этот праздник в ряде поздних афонских рукописей (из Кавсокаливийского скита и из келлии св. Николая недалеко от Кареи), перевел с церковнославянского языка соответствующее синаксарное сказание и сам составил службу на перенесение мощей свт. Николая Чудотворца. Из текста "Синаксариста", сборника житий, составленного Никодимом Святогорцем, следует, что под 20 мая он поместил событие, реально произошедшее 9 мая 1087 г. Авторитетность "Синаксариста" обеспечила включение этого праздника в греческие печатные календари.

Однако на самом деле сведения о празднике перенесения мощей свт. Николая Чудотворца проникли в византийскую агиографическую традицию достаточно рано. Празднование перенесения мощей свт. Николая 20 мая зафиксировано в ряде рукописей, самая ранняя из которых — майская служебная Минея 1431 года из Ватопедского монастыря № 1145. В ней под 20 мая отмечена не только память перенесения мощей свт. Николая, архиепископа Мир Ликийских, но и содержится канон, посвященный этому событию, составленный монахом Иовом Мелисом[13]. Иов Мелис (Ἰώβ Μέλης), живший во второй половине XIII в., является также автором жития царицы Феодоры Артской († ок. 1270), супруги эпирского деспота Михаила II Комнина Дуки (PG. T. 127. Col. 903–908), и гимнов на Рождество Христово, Богоявление и Пятидесятницу. Иова Мелиса отождествляют с известным церковным деятелем и писателем монахом Иовом Иаситом Мелиасом, советником Константинопольского патриарха Иосифа I, который был сослан в Вифинию в 1275 г.[14] Таким образом, праздник перенесения мощей Николая Чудотворца 20 мая

---

11 *Саенкова Е. М.* Сцены детства в житийных иконах святителя Николая и праздник его Рождества 29 июля // Искусство христианского мира. М., 2002. Вып. 6. С. 81–88.

12 *Лопарев Х. М.* Слово о святом "Патриархе Феостирикте": к вопросу о 29-м февраля в древней литературе // ПДП. СПб., 1893. Т. XCIV. С. 21, 29, 31.

13 Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθῆναι, 1996. Τ. 1. Σ. 201.

14 *Pétridès S.* Le moine Job // EO. 1912. T. 15. P. 40–48; *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 677; *Macrides R. J.* Job // The Oxford Dictionary of Byzantium. New-York, Oxford, 1991. Vol. 2. P. 1042.

несомненно существовал в Византии уже в XIII веке.

Надо отметить, что праздник перенесения мощей Николая Чудотворца первоначально стал известен среди греков, живших в Южной Италии, но они отмечали это событие 9 мая. В Константинополе этот праздник не получил распространения. Проникновение праздника 20 мая в Грецию, видимо, связано с западными культурными влияниями эпохи франкократии. Определенную роль сыграла также географическая близость Эпира с Италией.

В Ватопедской рукописи кроме канона Иова Мелиса под 20 мая содержится другой канон свт. Николаю Чудотворцу, написанный гимнографом Феофаном (он помещен под 6 декабря в современных греческих и русских Минеях), соединенный с каноном мученику Фалалею, составленным Иосифом Песнописцем. После 6-й песни этого канона помещены два кратких синаксарных сказания — одно посвящено Николаю Чудотворцу, другое — мученику Фалалею. Неопубликованное до сих пор синаксарное сказание, посвященное Николаю Чудотворцу, по инципитам не совпадает с перечисленными в Bibliotheca Hagiographica Graeca и требует специального изучения.

Данный текст призван объяснить тот факт, почему такое прискорбное событие как утрата и перенесение мощей святого на Запад празднуется греками. Для оправдания автор, во-первых, возводит перенесение мощей к эпохе Неразделенной Церкви (ἔτι τῇ ὀρθοδοξίᾳ κρατουμένων), а во-вторых, возлагает вину на одного из жителей Мир (а именно на одного из алтарников-неокоров). Версия ватопедской рукописи содержит компоненты традиционной барийской легенды: угроза осквернения святыни, ночное явление святителя, недостойный служитель при гробе (возможно сравнение с тем из монахов-стражников, который выдал барийцу Матфею место захоронения свт. Николая), но сюжет событий — другой. Этот наивный рассказ, возможно, является отзвуком устных преданий об утрате этой святыни Восточной Церковью.

Славянский праздник Рождества свт. Николая Чудотворца 20 мая не получил официального утверждения и повсеместного распространения, хотя и бытовал в ряде рукописей. Впоследствии, с унификацией церковного календаря по Иерусалимскому уставу он исчез, он исчез со страниц месяцесловов.

Рождество Николая Чудотворца не отмечено в месяцесловах Евангелия 1316 г. (Хиландар № 1) и Евангелия РНБ Гильф. № 2, написанных дьяком Георгием Радославом, придворным писцом сербского короля Милутина, который также написал грамоту (повелю) королей Драгутина и Милутина монастырю св. Стефана в Баньской, Евангелие-тетр из афонского Пантелеимонова монастыря Слав. № 2 (месяцеслов которого утрачен), отрывок Евангелия из Зографского монастыря № 51 и, по всей видимости, Апостол РНБ Гильф. № 13[15]. При этом состав месяцесловов Евангелия Хиландар № 1 и Евангелия РНБ Гильф. № 2, хотя они и написаны одним лицом, настолько различен, что неудивительно встретить в других календарях того же писца совсем иной состав памятей. Например, только в одном Апостоле РНБ Гильф. № 13 отмечена память сербского короля Владислава "прѣставлѥниѥ ктитора кра҃ Владисла҃" (11 ноября, Л. 246 а). Это была переломная эпоха, связанная с

15 Отождествление почерков Н. Б. Тихомирова и А. А. Турилова (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV век. М., 2002. Вып. 1. С. 107, 371, 373, 375, 398).

распространением и утверждением Иерусалимского устава в богослужебной практике Сербской Церкви. Месяцеслов Евангелия Хиландар № 1 отражает некоторые особенности Евергетидского устава: под 16 апреля в нем отмечена память ктиторов Константинопольского Евергетидского монастыря Павла и Тимофея (Л. 216–216 об.). Но в тоже время этот календарь содержит ряд очень архаичных памятей. Так под 13 сентября приводится ошибочное чтение "Симеон чернец" вместо "Симеон брат Господень", которое встречается в таком памятнике как Евангелие князя Мирослава (1180–1191 гг.). Другой пример — указанный под 31 июля указывается праздник "священие Иоанна Экзарха", получившийся в результате соединения двух разных событий: освящения Влахернской церкви в Константинополе и памяти Иоанна Экзарха Болгарского, придворного писателя царя Симеона († в перв. четв. X в.). Эта ошибка также встречается в сербских Евангелии Дечани-Црколез № 1 середины XIII в. и в Евангелии НБКМ № 844 XIII в. Что касается месяцеслова Евангелия РНБ Гильф. № 2, то он уже содержит элементы Иерусалимского устава (например, праздник Обновления храма Воскресения в Иерусалиме 13 сентября).

Появление под одной и той же датой — 20 мая — двух празднований, посвященных свт. Николаю Чудотворцу — Рождества и перенесения мощей — нельзя считать случайным. Эпир и Македония являлись не только соседствующими, но и тесно взаимосвязанными регионами. Некоторое время Западная Македония принадлежала эпирскому деспоту Феодору (ок. 1215–1230). Эта взаимосвязь регионов нашла выражение в династических союзах. Брат эпирского деспота Феодора Мануил († 1241) был женат первым браком на одной из дочерей Стефана Немани. Сам деспот Феодор в 1219 г. отдал свою дочь Анну замуж за сербского короля Стефана Радослава (1228–1234). В 1282 г. король Милутин вступил в брак с родственницей эпирского деспота: его супругой стала дочь Иоанна I правителя Фессалии († 1289), внебрачного сына эпирского деспота Михаила II (то есть пасынка св. Феодоры Артской).

Важная деталь — связь с Эпиром Иова Мелиса, написавшего житие Феодоры Артской сразу после ее смерти и канон на перенесение мощей Николая Чудотворца 20 мая. Видимо, праздник в честь свт. Николая Чудотворца был заимствован у эпирских греков и переосмыслен славянами в связи с тем, что в сербских и болгарских рукописях XIII–XIV веков уже получило широкое распространение празднование перенесения мощей Николая Чудотворца под 9 мая[16].

Активная культурная и политическая деятельность короля Милутина простиралась до Иерусалима, Константинополя и Салоник, поэтому неудивительно, что культурная жизнь его державы сочетала различные культурные влияния и традиции.

---

16 Перенесение мощей свт. Николая Чудотворца 9 мая отмечено в болгарских Евангелиях Тырновском (1273 г.) и Зографском (1305 г.), Евангелии Георгия анагноста (или Норовском) ГИМ Увар. № 480 (1-я пол. XIV в.); в сербских Евангелиях Лепавинском № 39 (2-я пол. XIII в.), Лесновском (кон. XIII – нач. XIV в.), НБКМ № 470 (1342 г.), РНБ F.п.I.100 (сер. XIV в.), Слепченском (сер. XIV в.), Райковом (сер. XIV в.), САНУ № 1 (сер. XIV в.) и № 277 (1-я четв. XIV в.), в сербском Евангелии-Апостоле ББАН (София) № 5 (кон. XIII – нач. XIV в.), в сербском Апостоле НБУВ Спер. № 153 (нач. – 1-я пол. XIV в.); в болгарских Апостолах Црколезском № 2 (кон. XIII в.) и ГИМ Хлуд. № 35 (кон. XIII – нач. XIV в.) и др. (*Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 103).

Olga Loseva

VENERATION OF ST. NICHOLAS IN THE STATE OF KING MILUTIN

My report deals with the feast of St. Nicholas celebrated on the 20th of May. Under this date the Serbs, Bulgarians and Makedonians commemorated the Nativity of St. Nicholas and the Greeks celebrated of the transference of the relics of St. Nicholas from Myra to Bari. The earliest dated manuscript which contains the feast of the Nativity of St. Nicholas is the Slavic Gospel from the year 1313 from the Monastery of St. Panteleimon in Athos (N 4). Other calendars which mention this feast do not contain exact date. These calendars were written in the 13th – 14th centuries: Gospel of Assemani of the 11th c. with a marginal note from the 13th c., Gospel from National Library Cyril and Methodij in Sofia N 844 of the 13th c. with a marginal note from the 14th c., Apostle from National Library Cyril and Methodij in Sofia N 882 of the late 13th c., Apostle from the State Museum of History in Moscow N 35 of the late 13th - early 14th c. with a marginal note from the 14th c. and Gospel from the National Library in Paris N 25 of the 3rd quarter of the 14th c.

The Greek feast of the 20th of May was considered to be established very late and it was associated with the activity of Nikodim Svjatogorets which compiled the book of The Lives of the Saints named "Great Synaxaristis". But Nikodim Svjatogorets didn't invent this feast himself. He found it in some athonite manuscripts of the 16-17th cc. We would like to point out one very important manuscript, the Menaeum from the year 1431 (Vatopediou N 1145) which mentions under the 20th of May the transference of the relics of St. Nicholas from Myra to Bari and includes a canon dedicated to this event which was written by Job Melis. This fact helps us to determine the time of emergence of the Greek feast. Job Melis lived in the 2nd half of the 13th century and was the author of the Life of St. Theodora of Arta († c. 1270), the wife of the ruler of Epiros Michael II.

It means that the Greek feast is earlier than the Slavic one. It could be adopted from Epiros first by the Slavs from West Macedonia during the reign of the Epiriote despote Theodore who conquered Ochrid and West Macedonia and later this feast was adopted by the Serbs after the king Milutin had joined Skopje in the year 1282. This feast was reinterpretated by Slavs as the Nativity of St. Nicholas because the feast of the transference of the relics of St. Nicholas from Myra to Bari was already widespread in this region and was celebrated under another date, on the 9th of May.

Гордана Јовановић (Београд)

О ЛЕКСИЦИ СТАРОСРПСКИХ ЧЕТВОРОЈЕВАНЂЕЉА XIII И XIV ВЕКА

Бавећи се више година изучавањем лексике старосрпских четворојеванђеља и апракоса у Старословенском одсеку Института за српски језик САНУ уверила сам се да се лексика старосрпских јеванђеља не може и не сме изучавати аутономно, независно од лексике јеванђеља других словенских редакција, пре свега од редакција православне културно-језичке традиције. Центар православног Словенства, какав је створен на Светој гори, био је моћан чинилац обједињавања словенског света на верском, језичком и књижевном плану и вековима су образовани и школовани Словени из њега црпли узоре за своје културно посленииштво и духовно усавршавање.

Наглашавајући везу између словенских редакција православног ареала никако не смемо превидети ни оно што је глагољашка традиција оставила на словенском простору, а ако је реч о нашем најближем окружењу, мислим на њено опстојање у хрватској богослужбеној пракси, практично све до наших дана. То је, међутим, посебно питање, њиме се нећу бавити, али сматрам да је важно и њега имати на уму кад говоримо о превођењу не само јеванђеља него и других богослужбених књига на словенски солунски дијалекат.

Ситуација у којој су се нашла солунска браћа св. Ћирило и Методије била је у много чему необична и несвакидашња – они и њихови непосредни ученици били су у ситуацији да један јужнословенски дијалекат – говор солунских Словена – без икакве писане традиције, што значи без сопствене азбуке, одн. без било какве ортографско-графичке и граматичке норме ставе у исту раван са грчким и латинским језиком. То је био први и највећи проблем. Други и не мање важан састојао се у томе да тај језик који су они нормирали у ортографско-графичком, граматичком и лексичком смислу буде наддијалекатски, наиме да његова базична конструкција буде општесловенска, да се заснива на језичким премисама својственим свим словенским наречјима. Овај други захтев био је ипак једноставнији, јер у то време блискост међу словенским дијалектима била је изузетно висока па није ништа необично што су Браћа, знајући најбоље словенски језик свога окружења, за основну подлогу узели баш јужнословенски лексички материјал.[1]

Свесни да је овај језик пре свега мисионарски, сакрални, кодификован и уобличен да шири хришћанско учење и утврђује хришћанску веру међу паганским Словенима, Браћа и њихови први ученици морали су уклонити из лексичког фонда све оно што је лексику маркирало као локалну; нпр. грчка заменица **τίς** у првим преводима преведена је грцизмом **Ѥтеръ** који је, по свој прилици, постојао у говору солунских Словена и касније бива замењен калковима **дроугъ** и **инъ** или правим преводима типа **ѥдинъ, нѣкоторыи**[2]. Наводимо један пример из српских јеванђеља:

---

1 Г. Јовановић, *О лексици старосрпских четворојеванђеља*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 22/2, Београд – Нови Сад – Тршић 1992, стр. 169; С. Куљбакин, *О речничкој страни старословенског језика*, Глас Српске краљевске академије, CXXXVIII, Београд 1930, стр. 87–143.

2 М. Пешикан – Г. Јовановић, *Текстолошки састав и основне одлике текста најстаријих*

ѿвєща ємꙋ ноань глє оучителю. відѣхомь єтєра имєнємь твоимь изгонєща бѣсы (Мк 9.38). Заменицу єтєра налазимо у Мирослављевом, Вукановом, Хиландарском и Богдановом, док у Црколешком наилазимо на дуплирање: нѣкого ютєра, а у Рашко-хиландарском и Мокропољском бележимо юдиного.[3] Словенска лексичка решења обогаћивала су синонимију јеванђељске лексике, наравно, уз услов да су словенска преводилачка решења на семантичком плану тачни еквиваленти одговарајућој грчкој лексеми, јер у супротном случају могло је доћи до погрешне интерпретације јеванђељског садржаја.

У науци постоји мишљење – наравно, није једино – да старословенски језик, одн. језик класичних старословенских споменика ("старословенски канон"), није имао устаљену лексичку норму, да су лексичке варијанте биле својствене и преводилачкој техници Ћирила и Методија и да је приликом решавања ових и других питања везаних за лексички фонд старословенског језика битна текстолошка анализа споменика, која говори о сложености овога питања и о потреби да се са великом опрезношћу изводе закључци и кад је реч о "старословенском канону" и кад је реч о појединим или свим словенским редакцијама.[4]

Несумњиво је да су се редакцијске иновације огледале пре свега на фонетско-фонолошком плану, који је одражавао језичку еволуцију словенских језика и дијалеката. Било је неупоредиво теже и опасније, за касније писце и преписиваче, да се упуштају у синтаксичко-семантичке интервенције кад је реч о јеванђељском тексту, јер би свака слободнија интерпретација могла довести у питање светоотачку егзегезу јеванђељског текста на којој се темељило византијско богословље,[5] што је раније већ поменуто.

У склопу свега овога треба разматрати и сва питања везана за лексички фонд "старословенског канона" и каснијих словенских редакција, имајући при томе у виду несумњиву чињеницу да кад је реч и о лексици и о граматичком систему "...не само да није дошло до удаљавања по редакцијама него је старословенски језик као изражајни систем наставио да живи заједничким животом упркос различитом редакцијском ортографском лику".[6]

Старосрпска јеванђеља не представљају неку иновацију у односу на познати старословенски лексички фонд, нема лексема које бисмо могли оквалификовати као "србизме", а тако нешто се и не очекује у јеванђељском тексту. Међутим, наша јеванђеља показују особеност која, бар колико ми је познато, није забележена у

српских четворојеванђеља, Јужнословенски филолог, књ. XXXI, Београд 1974–75, стр. 46; Г. Јовановић, *Синонимика заменице **Ютєръ** у јеванђељима српске редакције*, Јужнословенски филолог, књ.XXXIII, Београд 1977, стр. 173–178.

3 Н. Родић – Г. Јовановић, *Мирослављево јеванђеље*, критичко издање, САНУ, Институт за српски језик, Београд 1986, стр. 126.

4 Р. М. Цейтлин, *Характеристика лексических и словообразовательных средств старославянского языка* VII международный съезд славистов, Москва 1973, стр. 418; Е. М. Верещагин, *Из истории возникновения первого литературного языка словян*, Доклад на VII международном съезде славистов, Москва 1972, стр. 6; Л. П. Жуковская, *Текстология и язык древнейших славянских памятников*, Москва 1976, стр. 128.

5 Џ. Мајендорф, *Византијско богословље,* Крагујевац 1985, стр.23.

6 Г. Јовановић, *О односу јеванђељске лексике у руској и српској редакцији*, Анали Филолошког факултета, књ. XIX, Београд 1992, стр. 266.

другим словенским редакцијама – известан број групише се према својој текстолошкој структури и према лексичким особеностима. Досад су откривена и углавном проучена три текстолошка типа:

– ***први тип***, који је означен са T_1, показује велику конзервативност и могло би се рећи да поседује одлике најстаријег типа тетра-текста (уз, наравно, све ограде које се тичу лексичког варирања и у ћириломегодијевском "старословенском канону"). Представници овога типа су два најстарија српска четворојеванђеља – Рашко-хиландарско (Рх) и Мокропољско (Мп) – из прве пол. XIII века, али само у јев. по Матеју; ево неколико примера: **аминь** ум. **право** (Мт 6.2, 8.10; 10.15, 23, 42; 13.16, 17, 18 итд.), **архиѥреи, иѥреи** ум. **старѣншина жьрьчьскь, жьрьць** (Мт 2.16, 21; 12.4 итд.), **власвимиꙗ** ум. **хоула, врѣдьнаꙗ словеса** (Мт 15.19; 26.65); **сьвѣдѣтель** ум. **послоухь** (Мт 8.4; 10.18; 15.19), **сьньмище, сьньмь** ум. **сьборище, сьборь** (Мт 4.23, 5.22; 10.17 итд.).[7]

– ***други тип***, означен као T_2, показује блиску везу са руским апракосима тзв. мстиславско-јурјевског типа, за које је карактеристично лексичко "подмлађивање" у односу на најстарији познати тип тетра-текста и веома је пуристички у односу на грецизме – замењује их словенским преводним решењима. Г. А. Воскресенски први је свестраније изучавао ову групу руских апракоса и оценио ову појаву као специфичност руских јеванђеља, јер је према тадашњим сазнањима била посведочена скоро искључиво у руским апракосима и само у једном српском (Вуканово јеванђеље) и у једном бугарском (Трновско јеванђеље).[8] Новија истраживања (М. Пешикан, Г. Јовановић, Н. Родић, А. Пешикан) показала су да је овај вид ревизије јеванђељске лексике био широко распрострањен у српској редакцији. Присутан је у две најстарије српске тетре – Рх, Мп – почевши од самога краја јев. по Матеју (само у Рх прекидан другим умецима). Присутан је и у другој групи српских четворојеванђеља, из друге пол. XIII и с почетка XIV. Подмлађена лексика срећe се тек од средине јев. по Луки. Ту би спадала следећа четворојеванђеља: Богданово (Бд) Војводићко (Вв), Шишатовачко (Шч) и Хиландарско (Хл. 52). Вероватно да ће се даљим проучавањем број оваквих споменика увећавати; у њима ће се сретати лексеме: **право, старѣншина жьрьчьскь, жьрьць, ѥзеро негасоущеѥ, ѥзеро огньное** (ум. **геона огньнꙑ**) **страна** (ум. **ѥзыкь** итд.); и у српским јеванђељима из пол. XIV в. Св и Дш (јев. патријарха Саве и јев. краља Душана) налазе се словенска преводна решења, нпр.: **старѣншина сьбороу, началникь сьбороу**[9] ум. **архисунагогь; запона, завѣса** (ова последња лексема карактеристична је за јеванђеља из XIV века) ум. **катапетазма** итд.

– ***трећи тип***, означен као T_3, поседује још неке иновације, али и враћање на конзервативне узоре тако да изгледа "конзервативније" од другога типа. Присутан је у истој групи (Бд, Вв, Шч, Хл.52) до средине јев. по Луки.

---

7 М. Пешикан, *Мокропољско четворојеванђеље – споменик значајне фазе у развоју српске писмености,* Зборник за филологију и лингвистику, XVI/1, Нови Сад 1973; М. Пешикан –Г. Јовановић, *Текстолошки састав...*, в. нап. 12; Г. Јовановић, *Најстарија српска четворојеванђеља у светлу неких лексичких особености*, Јужнословенски филолог, књ. XXXVI, Београд 1980.

8 Г. А. Воскресенский, *Характеристические черты четырех редакций славя нского перевода евангели от Марка. По сто двенадцати рукописям евангелия XI-XVI вв*. Москва 1896.

9 А. Пешикан, *Лексичке одлике четворојеванђеља краља Душана*, Јужнословенски филолог, XLIII, Београд, стр. 207, 208.

Од 825 значајнијих лексичких разлика (разночтенија), до којих се дошло поређењем Маријинског јеванђеља као типа прототетре и Душановог јеванђеља, око 40,5% налазе се и у српским јеванђељима XIII века, и то у оним њиховим деловима који су обележени као T_2, одн. у "мстиславско-јурјевском" типу текста, мада је ревизија старе лексике у Душановом јеванђељу уочљивија него у T_2. У овоме јеванђељу бележе се речи којих нема у класичним старословенским споменицима, али и такве које немају директну аналогију (на истом месту у тексту) са српским јеванђељима XII и XIII века, на пример: домовьникь, жьрьчьство, инородникь, одебелѣти, посьланьникь, прьвосвештеньникь итд.[10]

Досад испитана српска четворојеванђеља из XIV нису се профилисала у неку одређену текстолошку групу мада се запажа увођење нових лексичких и преводилачких решења и условно их можемо назвати ***четвртим слојем*** иновација у односу на већ поменута три која су карактеристична углавном за српска јеванђеља XIII века.[11]

Ако упоредимо српска јеванђеља са, на пример, босанским, и то са конзервативном групом тих јеванђеља у коју спадају Хвалово, Дивошево и Никољско јеванђеље, видећемо да и најконзервативнији типови српских јеванђеља заостају за овом архаичном босанском групом. Њу не треба издвајати из српског јеванђељског корпуса – квалификатив "босански" треба схватити као територијално одређење које нас упућује на чињеницу да су периферне територије склоније чувању архаизама, јер су удаљене од централних области своје државе Рашке, од њених великих и значајних културних средишта па је конзервирање старине и разумљиво и пожељно како би се сачувала веза са најстаријим културним слојем који је настао на тлу рашке државе, али и кореспондентност са другим словенским редакцијама.

Бугарско Банишко јеванђеље није у непосредној вези ни са једном српском редакцијом, али се понекад поклапа са одређеним српским верзијама. Треба истаћи да се у овом јеванђељу од XIII гл. јеванђеља по Јовану јављају словенска преводилачка решења за одређене грецизме, што је карактеристично за српски тип T_2.[12]

Какав би био закључак? Иако јеванђељски текст није склон слободним иновацијама ни на синтаксичком ни на лексичком плану, ипак се током многих векова превођења и преписивања текст обогаћивао новом лексиком тако да је напоредни живот старог и новог лексичког слоја омогућио настајање богате синонимије која је присутна у свим словенским редакцијама и нема обележје само једне нити се може говорити о некаквом особеном лексичком слоју одређене редакције. Разлике могу бити само хронолошке али не суштинске.

---

10 А. Пешикан, *Лексичке одлике...*, стр. 212, 213.

11 Г. Јовановић, *Јеванђељска лексика у јужнословенској ћирилској традицији*, Јужнословенски филолог, XLIII, Београд 1987, стр. 86.

12 Г. Јовановић, *Јеванђељска лексика...*, стр. 86, 87.

Gordana Jovanović

ON THE LEXIS OF OLD-SERBIAN FOUR-VOLUME GOSPEL OF THE THIRTEENTH AND THE FOURTEENTH CENTURY

In spite of the fact that the Gospel texts are not subject to free innovations on either syntactic or lexical level, over time, through the processes of their translating and copying, their lexis has been enriched to such an extent that the parallel existence of the old and the new lexis has allowed a creation of very rich synonymy which can be found in all Slavic revisions and which is not characterized by either the features of only one revision nor the features of some specific one. Those synonyms are different in chronology and not in meaning. This is also the characteristic of the lexis of Old-Serbian Four-volume Gospel of the thirteenth and the fourteenth century.

Кирилл А. Максимович (Москва)

ИСТОЧНИКИ И ЯЗЫК СЕРБСКОГО ПЕНИТЕНЦИАЛА "ПРАВИЛА СВ. ОТЕЦ ПО ЗАПОВЕДИ СВЯТАГО И ВЕЛИКАГО ВАСИЛИЯ" (XIII–XIV вв.)

Славянский сборник епитимий (пенитенциал) **Правила стхь wць по заповѣди стго и великаго Василıа** сохранился в нескольких сербских рукописях XIV–XVII вв. (можно предполагать наличие также болгарских списков, но пока они не обнаружены). Существует старое издание пенитенциала, сделанное В. Ягичем (Jagić 1874, 134-146). Для издания были использованы следующие сербские списки: пергаменный фрагмент Григоровича (конец XIV в.) и бумажный фрагмент Григоровича (XVI в.) (основные), рукописи Академии Наук в Загребе № 707 (XV–XVI вв.) и 709 (без даты), а также рукопись из собрания Шафарика № 24 (без даты) (вспомогательные) (там же. С. 113, 115-116, 133). Известна также древнерусская редакция этого пенитенциала – она издана по Соловецкому списку XV–XVI вв. во втором томе "Древнеславянской кормчей" В.Н. Бенешевича (Бенешевич 1987, 122-123).

Датировка древнейшего списка "Правил св. отец по заповеди Василия Великого" концом XIV в. позволяет примерно датировать составление памятника первой половиной XIV или даже концом XIII в., т.е. временем сербского краля Милутина.

Редакция сербских списков чрезвычайно подробна и обстоятельна (мы назвали ее "пространной редакцией", далее: ПР ПСО Вас. Вел.). Она содержит 138 статей (иногда весьма обширных) и открывается правилами Василия Великого в особой версии. Эти правила излагаются в общем виде, после чего следует изменение санкции (исключительно в сторону смягчения). Таким образом, каждое правило начинается ссылкой на канон Василия Великого и сопровождается словами: **по законꙋ светаго Василıа** (варианты: **по светаго Василıа, по светомꙋ Василıю**), затем следует противопоставление **мꙑ же...** с изменением санкции. Сверка с текстом канонов Василия Великого показала, что ПР ПСО Вас. Вел. далеко не всегда воспроизводит эти каноны корректно. Чаще всего подлинные правила Василия Великого дают более строгие наказания, чем их пересказ в сербском епитимийнике. Правда, дело осложняется тем, что сам Василий Великий не всегда назначал за одно прегрешение одинаковые епитимьи.

Ниже помещено сопоставление канонов Василия Великого (по изданию Бенешевич 1907) и ПР ПСО Вас. Вел. с точки зрения санкций. Совпадающие санкции выделены жирным шрифтом.

ПР ПСО Вас. Вел. 1 ("по Вас. Вел.", за убийство 15 лет епитимьи в разряде "плачущих"[1], "мы же" – 3 года) ~ ср. Вас. Вел. 7 (за вольное убийство 30 лет

---

1 В зависимости от тяжести проступка и усердия в его исправлении раннехристианское церковно-каноническое право сформировало к III в. систему "малого отлучения" от Церкви (ἀφορισμός, excommunicatio). В классической форме она состояла из четырех последовательно сменяющих друг друга ступеней публичного покаяния: 1) "плачущие" (προσκλαίοντες, flentes)

епитимьи, Вас. Вел. 56 – 20 лет), Вас. Вел. 11 (за невольное убийство 11 лет; Вас. Вел. 57 – 10 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 2 ("по Вас. Вел.", за блуд 6 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 22 (4 года епитимьи), 59 (7 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 3 ("по Вас. Вел.", за прелюбодеяние 15 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 58 (15 лет епитимьи);

ПР ПСО Вас. Вел. 4 ("по Вас. Вел.", за скотоложство 15 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 7 (30 лет), 63 (15 лет) (в одной из рукописей есть дополнение – "по Григорию Нисскому, 25 лет" – "мы же" 3 года) ~ ср. Гр. Нис. 4 (18 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 5 ("по Вас. Вел.", за мужеложство 15 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 7 (30 лет), 62 (15 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 6 ("по Вас. Вел.", за блуд с сестрой 15 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 67, ср. 7 (30 лет); 56 (20 лет); 11 (11 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 7 ("по Вас. Вел.", за блуд со снохой 11 лет епитимьи, "мы же" – 2 года) ~ ср. Вас. Вел. 75, 76 (11 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 8 ("по Вас. Вел.", за воровство с покаянием 2 года епитимьи, "мы же" – 40 дней) ~ ср. Вас. Вел. 61 (с покаянием – 1 год, с изобличением – 2 года);

ПР ПСО Вас. Вел. 9 ("по Вас. Вел.", за ограбление могил 15 лет епитимьи, "мы же" – 1 год) ~ ср. Вас. Вел. 66 (10 лет);

ПР ПСО Вас. Вел. 10 ("по Вас. Вел.", за чародейство и отравление 15 лет епитимьи, "мы же" – 3 года) ~ ср. Вас. Вел. 65, 72 (чародей и отравитель отлучается "как убийца", то есть, согласно Вас. Вел. 7, за вольное убийство – 30 лет епитимьи, согласно Вас. Вел. 56 – 20 лет). Вас. Вел. 83 – за волшебство 6 лет епитимьи.

На этом эксплицитные ссылки на каноны Василия Великого заканчиваются. Как видим, из десяти правил, только четыре точно воспроизводят епитимьи Василия Великого, остальные ссылки на его каноны не вполне точны.

Из приведенного сопоставления очевидно, что в ПР ПСО Вас. Вел. епитимьи регулярно сокращаются в 5-6 и более раз. Так, вместо 15 лет поста у св. Василия неизвестный сербский редактор назначает пост на 3 года, вместо 6 лет – 1 год. За ограбление могил Василий Великий назначает епитимью в 15 лет, а славянский редактор – лишь 1 год (ср. i); с другой стороны – спустя 8 статей в ПР ПСО Вас. Вел. также говорится об этом грехе, но епитимья назначается лишь на 40 дней (см. q). Подобные несообразности в рамках одного сборника епитимий свидетельствуют о его создании путем механической компиляции из различных источников.

Для дальнейшего изучения пенитенциала необходимо внимательно изучить

должны были в течение всей церковной службы пребывать вне храма, на паперти, слезно умоляя входящих помолиться за них; 2) «слушающие" (ἀκροώμενοι, audientes) допускались в церковный притвор, где пребывали вплоть до прочтения Евангелия, выслушав которое обязаны были покинуть храм; 3) "припадающие" (ὑποπίπτοντες, genuflectentes) имели право проходить внутрь храма далее притвора, но были обязаны стоять на коленях и по окончании литургии оглашенных покинуть храм; 4) "стоящие с верными" (συνιστάμενοι, consistentes) имели право присутствовать на литургии, но не допускались к причастию. О практике публичного покаяния в Византии и у славян см. Суворов 1888, 7-12; Milasch 1905, 499-500; Plöchl 1953, 78; Vašica, ZakSud, 171; Максимович 1995.

его заголовок: **Правила стх҃ь wц҃ь по ӡаповѣди ст҃го и великаго Василіа**. Дело в том, что св. Василий не писал "заповедей" – он писал церковные каноны, "правила". Поэтому в заглавии сборника слова **ст҃го и великаго Василіа** следовало бы присоединить к слову **Правила** – **Правила ст҃го и великаго Василіа**. Тогда слово **ӡаповѣди** будет относиться к сочетанию **стх҃ь wц҃ь**. В самом деле, славянский сборник под названием **Ӡаповѣди стх҃ь wц҃ь** хорошо известен – это древнейший пенитенциал на славянском языке, переведенный в Моравии X в. учениками первоучителя Мефодия с латинского оригинала, близкого к Мерзебургскому пенитенциалу IX в. (далее Mers)[2]. Проверка показала, что в сербском сборнике содержится 30 правил из "Заповедей св. отец" (далее ЗСО). Тем самым подтверждается справедливость нашей реконструкции первоначального названия сербского пенитенциала: * **Правила ст҃го и великаго Василіа по ӡаповѣди стх҃ь wц҃ь**.

Выше говорилось, что сербский пенитенциал сохранился также в русской редакции. Необходимо выяснить, которая из двух версий первична – сербская или русская? Рассмотрим состав обеих редакций.

Древнерусская редакция гораздо короче сербской – она состоит всего из 25 весьма лаконичных правил (далее: КР ПСО Вас. Вел.). Характер изменений и упрощений текста не оставляет сомнений в том, что русская версия возникла из сербской путем сокращения, а не наоборот – сербская из русской в результате дополнения кратких правил. О том же свидетельствует повсеместное употребление в русской версии рефлексива **комкати сѧ** (в сербской версии **комкати се**), совершенно не характерного для древнерусских дисциплинарно-покаянных текстов – так, он отсутствует в "Материалах" Срезневского и Сл XI–XIV; контексты в Сл XI–XVII, 7, 264 демонстрируют южнославянские черты.

Ниже приводится перечень правил Василия Великого и ЗСО в порядке цитирования в обеих редакциях.

Правило Вас. Вел.	***Тема правила***	**Правило по версии КР ПСО Вас. Вел.**	**Правило по версии ПР ПСО Вас. Вел.**	***Правило ЗСО***
11, 56, 57	преднамеренное и непреднамеренное убийство	1	1 (a)	–
22, 59	блуд	2	2 (b)	–
58	прелюбодеяние	*проп.*	3 (c)	–
62	мужеложство	3	4 (d)	–

2 Славянский перевод сохранился в Синайском евхологии XI в. (далее: SinEuch) и древнерусской Устюжской кормчей XIII XIV вв. (далее: U). Издания: Суворов 1888, Приложение I (по U; латинский оригинал по Mers); Vašica, ZSO (по SinEuch).

7, 63	скотоложство	4	5 (e)	–
67	блуд с сестрой	5	6 (f)	–
75, 76	блуд со снохой	6	7 (g)	–
61	кража	7	8 (h)	–
66	ограбление могил	*проп.*	9 (i)	–
65, 72, 83	чародейство	8	10 (j)	–
–	пролитие Св. Даров	9	11 (k)	20
–	самооскопление	10	12 (l)	21
–	поедание удавленины и крови животных	11	13 (m)	45
–	утрата по небрежности Св. Даров	12	14 (n)	46
–	поджог дома или гумна	19	25 (y)	29
–	гнев священника	20	26 (z)	31
–	покаянный пост за деньги	*проп.*	27 (aa)	33
–	аборт после блудного зачатия	*проп.*	28 (bb)	34
–	блуд с рабыней	*проп.*	30 (dd)	41
–	кража съестного	*проп.*	31 (ee)	39
–	смерть некрещеного младенца	*проп.*	32 (ff)	42
–	гневное проклятие ближнему	*проп.*	33 (gg)	44
–	гнев на ближнего	*проп.*	34 (hh)	43
–	невольное убийство	*проп.*	44 (rr)	2
–	содомский блуд причетника	*проп.*	45 (ss)	3
–	блуд причетника	*проп.*	46 (tt)	4, 8, 9
–	отравление	*проп.*	47 (uu)	10
–	прелюбодеяние	*проп.*	48 (vv)	11

	мирянина			
–	блуд с монахиней	*проп.*	49 (ww)	13
–	умерщвление новорожденного	*проп.*	50 (xx)	19
–	аборт	*проп.*	51 (yy)	26
–	скотоложство причетника	*проп.*	53 (aaa)	36
–	несостоявшийся блуд	*проп.*	96 (ssss)	17
–	утрата части Св. Даров	*проп.*	108 (fffff)	15
–	рвота после причащения	*проп.*	109 (ggggg)	16
–	рукоблудие	*проп.*	110 (hhhhh)	14
–	пост в болезни	*проп.*	113 (kkkkk)	32
–	спаивание ради потехи	*проп.*	114 (lllll)	38

Из нумерации ЗСО в ПР ПСО Вас. Вел. следует, что в сербском пенитенциале механически объединены как минимум два (а возможно, и три) отдельных сборника епитимий, в каждом из которых присутствовали правила ЗСО – только этим можно объяснить ту любопытную особенность сербского сборника, что нумерация ЗСО, дойдя до 43, вдруг начинается сначала – 2, 3, 4, 8 и т. д. (в тексте новой нумерации предшествует особая подборка правил, сохранившаяся в том же порядке в Устюжской кормчей (U) – ср. ниже).

Рассмотрим текст ЗСО в первоначальной (моравской) редакции (по U и SinEuch) и сербской ПР ПСО Вас. Вел. с целью установить их взаимные отношения (к анализу отдельных правил привлекается также русская редакция КР ПСО Вас. Вел.). Цитаты даются по версии SinEuch (Vašica, ZSO) и лишь в особых случаях – по U (Суворов 1888).

ЗСО 2 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 44 (гг) (Суворов 1888, III; Jagić 1874, 139): за невольное убийство Mers назначает 5 лет поста, из них 3 на хлебе и воде. Моравский перевод (ЗСО) и сербская редакция сохраняют эту санкцию. Есть языковые замены: глагольная формула моравской версии **.д҃.** (= 5) **лѣт да покает са** (138.14) заменена в сербском сборнике именной конструкцией: **пость .е҃. лѣть**. Данное правило имеется также в сербском Берлинском сборнике XIII или XIV в. (Berl. sbornik, 1.80: л. 2 об.) и в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 120, mm).

ЗСО 3 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 45 (ss) (Суворов 1888, IV; Jagić 1874, 139): за содомский блуд причетника в оригинале и в обеих славянских версиях назначена епитимья в 10 лет поста, из которых 3 на хлебе и воде. В сербском тексте **аще которꙑи** (**причьтьникъ**) заменено на **аще кои** (ср. ниже ряд других правил). Формула моравской версии **і҃ лѣт да покаетъ с(а)** (139.2) заменена в сербском сборнике конструкцией: **пость .і҃. лѣть**.

ЗСО 4 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 46 (tt) (Суворов 1888, IV; Jagić 1874, 139): за блуд причетника обе славянские версии назначают 7 лет покаяния (точный латинский оригинал к данному правилу отсутствует, латинское правило Mers 8, регулирующее подобные случаи, назначает только 5 лет епитимьи, из них 2 на хлебе и воде). Как и в предыдущем правиле, сербский текст заменяет аще которъı (причетьникъ) на аще кои. Формула моравской версии .ж҃. (в глаголице = 7) лѣт да покаетъ сѧ заменена в сербском сборнике конструкцией: пость .з҃. лѣть.

ЗСО 8 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 46 (tt) (Суворов 1888, V; Jagić 1874, 139): за блуд клирика с чужой женой, невестой или просто с девицей U и SinEuch назначают 3 года поста на хлебе и воде (вероятно, из-за пропуска утрачено указание на общую длительность епитимьи в 5 лет). Замечательно, что сербская версия сохраняет текст, наиболее близкий к оригиналу (Mers) – 5 лет поста, из них 3 на хлебе и воде. Как и в предыдущих случаях, глагольная конструкция да покаеться заменена в сербском сборнике именной: пость .е. лѣть. Инципит аще кто ѡть причта сближает сербскую версию с U, поскольку в SinEuch на этом месте стоит аще которъı причетник.

ЗСО 9 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 46 (tt) (Суворов 1888, V; Jagić 1874, 140): блуд дьякона или монаха карается 4 годами епитимьи, священника – 7 годами (U), из них 3 на хлебе и воде (санкция для священника отсутствует в Mers и SinEuch), епископа – извержением из сана и 10 годами покаяния. Отсутствие пассажа о священнике в Mers и SinEuch может свидетельствовать о том, что версия последнего ближе к оригиналу, чем версия U (впрочем, выглядит странным, что правило, трактующее о блуде клириков от диакона до епископа, почему-то пропускает священника). Сербская редакция содержит, как и SinEuch, формулировку аще ли иесть дıакь или чрьньць (в U иначе: аще ли иесть дьıаконъ ли чьрноризьць). С другой стороны, сербская редакция вслед за U упоминает "попа". Таким образом, данное правило ПР ПСО Вас. Вел. следует обеим древнейшим версиям ЗСО – правда, содержит дополнение, запрещающее священнику участвовать в богослужении: и не пѣти въ ризахь. В части, посвященной епископу, глагольная конструкция .і. лѣ да покаеться заменена в сербском сборнике именной: пость .і. лѣть.

ЗСО 10 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 47 (uu) (Суворов 1888, V; Jagić 1874, 140): за отравление все славянские редакции в согласии с оригиналом назначают 7 лет покаяния, из них 3 на хлебе и воде. В начальной фразе Аще ли кто ѡтравлениıа дѣлıа [U, отровениѣ ради SinEuch] погоубить чл҃вѣка наблюдаются расхождения: в сербском стоит Аще кто ѡтравлениıа творить погоубити чловѣка. Таким образом, сербский редактор ставит на месте предлога глагольную форму творить. Причина этого неясна – возможно, дѣлıа было принято за дѣлаа, или (что более вероятно) предлог ради был истолкован как сербская форма 3 л. ед. ч. от гл. *радити* 'делать, творить'. Если

последняя догадка верна, то сербская редакция зависит от версии SinEuch[3]. Глагольная конструкция .ꙁ҃. лѣ да покаетьсѧ заменена в сербском сборнике именной: пость .ꙁ. лѣть. Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 119, dd).

ЗСО 11 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 48 (vv) (Суворов 1888, VI; Jagić 1874, 140): за прелюбодеяние мирянина Mers назначает 5 лет епитимьи, 2 из них на хлебе и воде. В латинском тексте говорится о недопустимости блуда не только с чужой женой, но и с незамужней, девицей (virgo). В U упоминание "девицы" опущено – таким образом, версия SinEuch оказывается ближе к оригиналу. Версия ПР ПСО Вас. Вел. почти дословно следует тексту SinEuch. Глагольная конструкция .ꙗ҃. (= 5) лѣт да п(о)каетъ с(ѧ) (140.7) заменена, как обычно, именной: пость .е. лѣть.

ЗСО 13 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 49 (ww) (Суворов 1888, VI; Jagić 1874, 140): за блуд с монахиней SinEuch и U назначают 3 года поста на хлебе и воде; ПР ЗСО Вас. Вел. смягчает наказание до 3 лет поста, из которых лишь 1 год на хлебе и воде. Глагольная конструкция .ѣ҃. (= 3) лѣт(а) да пок(а)етъ с(ѧ) (140.18) заменена, как обычно, именной: пость .г. лѣта.

ЗСО 14 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 110 (hhhhh) (Суворов 1888, VII; Jagić 1874, 144): за рукоблудие сербская редакция смягчает санкцию в сравнении с ЗСО с 1 года до 40 дней (в тексте буква прямоугольной глаголицы K (K) с числовым значением 40, такой же срок указан посредством кириллического .м. в бумажном фрагменте Григоровича – ср. ниже ЗСО 32); каждый день назначается по 150 поклонов (в списке Загреб. Акад. 709 – 100 поклонов). Глагольная конструкция лѣт(о) да покаетъ с(ѧ) (140.21) заменена, как обычно, именной: пость .K. дни. Формула аще кто сближает сербскую версию с SinEuch (ср. в лат.: si quis ‘если кто-либо’; в U чтение иже). Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 119, ff).

ЗСО 15 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 108 (fffff) (Суворов 1888, VII; Jagić 1874, 144): утрата части Св. Даров наказывается в ЗСО (SinEuch и U) годичной епитимьей, ПР ПСО Вас. Вел. сокращает этот срок до 40 дней. Вместо сочетания г҃нѧ плъти [SinEuch, ѿ г҃нѧ плъти U] часть ПР ПСО Вас. Вел. содержит выражение ѡть тѣла господниа честь [4]. Выражение да покаетьсѧ заменено в сербском сборнике синонимичным да

---

3 Ниже, в ст. 49 (ww) также находим форму без флексии: Аще кто блоудь створи сь чрьницею; в ст. 48 (и многих других), наоборот, содержится форма с флексией: Аще бѣлоризьць ... сь тоуждею женою блоудь створить или сь дѣвицею...

4 Противопоставление *тела* (греч. σῶμα, лат. corpus) и *плоти* (греч. σάρξ, лат. caro) имеет в христианской догматике и литургике важное значение – термин "плоть" характеризует воплощение Бога Слова ("слово стало плотью"), а термин "Тело" наряду с "Кровью" используется в специально литургическом смысле и обозначает результат пресуществления хлеба и вина во время Евхаристии. Сербская версия и Mers, в отличие от ЗСО, строго соблюдает это терминологическое различие (ср. в Mers: communionem corporis aut sanguinis

штлоучит'се. Наличие предлога wть сближает версию ПР ПСО Вас. Вел. с U.

ЗСО 16, 18 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 109 (ggggg) (Суворов 1888, VII; Jagić 1874, 144): за обжорство до рвоты (после причащения) ЗСО назначает пост в 120 дней. За рвоту в результате болезни (плохого самочувствия) полагается 3 дня поста. В SinEuch Причастие без опоры на оригинал названо брашьньце (141.7), тогда как U дает более развернутое и наверняка вторичное название: причастие еже есть комъкание. В сербской редакции Причастие обозначается термином комъкание – таким образом, в начальной части данная версия стоит ближе к U, чем к SinEuch. Однако далее ситуация обратная – пассаж о "сохранении и сожжении" извергнутого Причастия имеет параллели только в SinEuch. Таким образом, следует предполагать наличие "синтетической" версии данного правила в протографе ПР ПСО Вас. Вел. Глагольная конструкция в҃ (= 3) дьни да постит са (141.7) заменена именной: пость .г. дни.

ЗСО 17 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 96 (ssss) (Суворов 1888, VII; Jagić 1874, 143): за несостоявшийся блуд с чужой женой оригинал (Mers) и перевод (ЗСО) назначают годичную епитимью. Сербский текст с юридической точки зрения составлен более корректно – за несостоявшийся грех епитимья не назначается (нѣсть тоу епитимие), а за помысл назначено 40 поклонов. В сербской редакции изменен также синтаксис фразы (в частности, опущен союз толи в противительном значении 'однако').

ЗСО 19 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 50 (xx) (Суворов 1888, VIII; Jagić 1874, 140): в правиле об умерщвлении новорожденного сербская редакция демонстрирует ряд языковых особенностей. Вместо слова котораа (жена) здесь стоит коя, вместо отроча – дѣте (ср. ниже ЗСО 26, 34, 42). Слова от нихъ (U) отсутствуют в SinEuch – наличие латинского соответствия ex his позволяет сделать вывод, что версия U ближе к латинскому источнику. Этих слов нет также в ПР ПСО Вас. Вел., которая, таким образом, зависит от редакции SinEuch. Глагольная конструкция ЗСО в҃ лѣта да пок(а)ет са (141.13), как обычно, заменена в сербской версии именной: пость .г. лѣта. Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 118, г).

ЗСО 20 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 11 (k) = КР ПСО Вас. Вел. 9 (Суворов 1888, XXIV; Jagić 1874, 135; Бенешевич 1987, 122): за пролитие Причастия и сохранение его славянский текст правила по U (целиком отсутствует в EuchSin) предписывает 8 дней покаяния w хлѣбѣ и w водѣ – сербская и русская редакции заменяют эту формулировку иной: сухоядъı [5]. Таким образом, питание на хлебе и воде заменяется

Domini 'причащение Тела и Крови Господни').

5 Сохранение пролитого Причастия церковным правом не допускается. По вопросу о том, что с ним следует сделать, дисциплинарные предписания расходятся между собой – так, Mers 17 наказывает за сожжение извергнутых при рвоте Св. Даров епитимьей в виде пения 100 псалмов, а Mers 80, 82, 83 наоборот предписывают сжечь пролитые или пришедшие в негодность Дары, а пепел спрятать под алтарем. Согласно Mers 83, Дары, случайно пролитые на алтарь, полагалось смыть водой в чашу и воду выпить. Согласно десятому вопросоответу Константинопольского патриарха Никифора I (806-815), пролитые Дары следует собрать в св.

воздержанием от вареной пищи. Причина этой замены прозрачна – в предыдущих правилах (не из состава ЗСО) предусмотрена именно такая санкция.

ЗСО 21 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 12 (l) = КР ПСО Вас. Вел. 10 (Суворов 1888, VIII; Jagić 1874, 135; Бенешевич 1987, 122). В данной статье ЗСО наблюдается любопытное различие в санкции между U и SinEuch: в U за самооскопление назначается 3 года покаяния, из которых 1 на хлебе и воде. В SinEuch последнее уточнение пропущено, поэтому получается, что все три года следует поститься (= каяться), питаясь хлебом и водой. Именно этому (дефектному) чтению SinEuch следует версия ПР ПСО Вас. Вел. 12. Глагольная форма SinEuch **да покаетъ с(а)** (141.16) заменена существительным **пость**. Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 116, a).

ЗСО 26 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 51 (yy) (Суворов 1888, XI; Jagić 1874, 140): за аборт SinEuch в соответствии с оригиналом назначает 3 года поста на хлебе и воде, в U срок увеличен до 10 лет. ПР ПСО Вас. Вел. следует версии SinEuch, однако смягчает санкцию: из трех лет поста лишь 1 год предписано поститься на хлебе и воде. Слово **отроча** (SinEuch, в U отсутствует) заменено в сербской версии словом **дѣте** (ср. выше ЗСО 19). Глагольная конструкция ЗСО **вК е** (= 3) **лѣт(а) да покаетъса** (142.9) заменена именной: **пость .г. лѣта**. Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 118, s).

ЗСО 29 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 25 (y) = КР ПСО Вас. Вел. 19 (Суворов 1888, XIII; Jagić 1874, 137; Бенешевич 1987, 123). Данная статья, как и две предыдущих, содержит различные санкции в U и SinEuch: в Устюжской кормчей за поджог дома или гумна назначается епитимья в 3 года, из которых 1 год – на хлебе и воде, тогда как в SinEuch речь идет о 7-летнем покаянии на хлебе и воде. ПР ПСО Вас. Вел. следует более мягкой версии U. Глагольная конструкция ЗСО **.г. лѣ да покаться** заменена именной: **пость .г. лѣта**. Древнерусская КР ПСО Вас. Вел. опускает упоминание о хлебе и воде, ограничиваясь указанием: **по(стъ) .г. лѣта**.

ЗСО 31 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 26 (z) = КР ПСО Вас. Вел. 20 (Суворов 1888, XIII; Jagić 1874, 137; Бенешевич 1987, 123). Подробная статья ЗСО, устанавливающая наказание священнослужителям за отлучение от Церкви в приступе гнева или избиение прихожан до крови, в ПР ПСО Вас. Вел. подверглась сильному сокращению. Версии U и SinEuch согласуются между собой в назначении санкции – дьякону 7 месяцев покаяния (= поста), пресвитеру – 1 год, епископу – 5 лет (каждый раз санкция предусматривает 70-дневный пост на хлебе и воде). Версия ПР ПСО Вас. Вел. ограничивается 70 днями поста на хлебе и воде без различия сана. Глагольная конструкция ЗСО **Д** (= 5) **лѣт да покаетса** (143.3) заменена именной: **.е. лѣть пость**. В древнерусской КР ПСО Вас. Вел. термин **постъ** заменен термином **соухоıадение**.

ЗСО 32 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 113 (kkkkk) (Суворов 1888, XIV; Jagić 1874, 145): за нарушение поста по немощи (болезни) ЗСО назначают в виде епитимьи псалмопение – по 48 (SinEuch) или 47 (U) псалмов в день. ПР ПСО Вас. Вел.

чашу и ополоснуть ее сладким вином (Pitra 1868, 411). В отличие от Mers 83, правило Никифора запрещает потреблять Дары или бросать их в проточную воду.

снижают это число до 6 псалмов. (В некоторых списках здесь стоит буква прямоугольной глаголицы K (к) с числовым значением 40 – ср. выше ЗСО 14). Очевидно, сербский текст ориентируется на архетип SinEuch с его чтением к̃ и ѕ (40 и 8), из которого одни сербские списки взяли первую часть, а другие – вторую (причем числовым значением глаголического варианта для ѕ̃ в кириллице автоматически стало 6). На месте термина алкати (SinEuch, U), характерного для позднейшей, болгаро-преславской традиции, в сербской редакции стоит (вероятно, исконный) западнославянизм поститисе.

ЗСО 33 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 27 (аа) (Суворов 1888, XIV; Jagić 1874, 137): покаянный пост за деньги вместо кого-либо другого наказывается таким же постом, но уже за себя – полученное вознаграждение предписано отдать нищим. Можно отметить варьирование в рамках одного правила терминов алкати и поститиса. Версия ПР ПСО Вас. Вел. почти дословно следует U – за тем исключением, что здесь алкати (точнее, сочетание да алчеть ꙁа са) заменено именной конструкцией пость ꙁа себе.

ЗСО 34 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 28 (bb) (Суворов 1888, XV; Jagić 1874, 138). К 10 годам покаяния для женщин, сделавших аборт, славянский перевод добавляет: 2 из них на хлебе и воде. ПР ПСО Вас. Вел. смягчает это дополнение, назначая лишь 1 год на хлебе и воде. Как и во многих других случаях, слово отроча в сербском заменено словом дѣте,, зачало Аще котораа – вариантом Аще коꙗ, глагольная конструкция і̃ лѣт да пок(а)ет са (143.19) – именной пость .і. лѣть, соединительный союз с консекутивным оттенком толи (Аще котораа жена блждъ сътворьши. толи проказитъ отроча в себѣ) опущен.

ЗСО 36 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 53 (ааа) (Суворов 1888, XVI; Jagić 1874, 140): за скотоложство причетника, достигшего 30 лет, славянский перевод назначает епитимью 10 лет, если грешник холост, и 15 лет, если женат (такое разделение впервые введено в каноне Анкир. 16). В ПР ПСО Вас. Вел. дополнительно упоминается также возраст 50 лет – данное дополнение не имеет аналогов ни в Mers, ни в древнейших списках ЗСО, зато содержится в упомянутом каноне Анкир. 16: за подобное прегрешение в возрасте после 50 лет грешник должен каяться пожизненно с правом причаститься перед смертью (Бенешевич 1907, 234-235). Таким образом, сербский составитель знал и использовал данный канон при редактировании ЗСО. Кроме того, в сербской редакции зачало Аще которꙑи заменено на Аще кои, глагольная конструкция .д̃і. (= 15) лѣт да пок(а)етъ с(а) (Vašica, ZSO, 143.30) заменена именной пость .еі. лѣть, далее следует добавление, устрожающее санкцию: .г. ѡ хлѣбѣ и водѣ.

ЗСО 38 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 114 (IIIII) (Суворов 1888, XVI; Jagić 1874, 145): спаивание кого-либо ради потехи наказывается в Mers так же, как пьянство (т.е., согласно Mers 52, за это полагается 40 дней поста на хлебе и воде для клирика и 10 дней для мирянина). В славянском переводе ЗСО содержится только одна норма – 7 дней. Лат. humanitatis [чит. humiliationis] gratia 'с целью унизить' переведено в SinEuch – (аще оупоитъ...) до ржга. В ПР ПСО Вас. Вел. в этом месте стоит до

ѡбро̑уганиѩ. Кроме того, глагольная конструкция **да поститеса** [SinEuch, **поститаса-** U] **оба .ж҃.** (= 7) **дьнеи** (144.6) заменена именной **пость .ꙁ҃. дни.**

ЗСО 39 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 31 (ее) (Суворов 1888, XVII; Jagić 1874, 138): за кражу съестного ЗСО по SinEuch назначает 40 дней поста, ребенку – 7 дней; в U – соответственно 10 и 7 дней[6]. ПР ПСО Вас. Вел. назначает 7 дней поста, упоминание о ребенке отсутствует. Глагольная конструкция ЗСО **.ж҃.** (= 7) **денъ да поститъса** (144.10), как обычно, заменена в сербской версии именной: **пость .ꙁ҃. дни.**

ЗСО 41 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 30 (dd) (Суворов 1888, XIX; Jagić 1874, 138): за блуд с рабыней с последующим рождением ребенка ЗСО назначают год поста и предписывается освободить рабыню. Между SinEuch и U наблюдаются некоторые расхождения в тексте, ср.: **блѫдъ сътворитъ** (SinEuch) – **блоудить** (U), **толи родит дѣтищь** (SinEuch) – **ти родить ѡтроча** (U). Версия ПР ПСО Вас. Вел. следует SinEuch, но вместо **дѣтищь** употреблено слово **дѣте**, вместо глагольной конструкции **і поститъс(а) лѣт(о) едино** (144.16) использовано субстантивное сочетание: **пость .а. лѣто.**

ЗСО 42 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 32 (ff) (Суворов 1888, XIX; Jagić 1874, 138): за смерть ребенка, не получившего по лености родителей крещения, последние наказываются по ЗСО 3 годами поста на хлебе и воде. Сербская редакция в языковом отношении примыкает к версии SinEuch (ср. конструкцию **ꙁа** + вин. п. **ꙁа лѣность** в отличие от версии U **ꙁа лѣностью**). Как и во многих других случаях, слово **отроча** в сербском заменено словом **дѣте**. Данное правило имеется также в позднейшей болгарской версии (Jagić 1874, 116, b).

ЗСО 43 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 34 (hh) (Суворов 1888, XIX; Jagić 1874, 138): за гнев на ближнего виновный наказывается постом на хлебе и воде вплоть до примирения. Сербская редакция, видимо, следует U (ср. форму **брата** вместо более архаичного чтения SinEuch **братра**), однако делает ряд замен: вместо **гнѣвъ дръжитъ** – **гнѣваетсе**, вместо глагольной конструкции **да поститъса о хлѣбѣ о водѣ** – именная конструкция **пость ѡ хлѣбѣ и водѣ.**

ЗСО 44 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 33 (gg) (Суворов 1888, XX; Jagić 1874, 138): за гневную хулу на ближнего ("брата") виновный наказывается 7 днями поста на хлебе и воде после примирения с ним. Сербский редактор следовал версии U (**прокльнеть въ гнѣвѣ**, ср. в SinEuch (144.25): **въ гнѣвѣ проклънетъ**); глагольная конструкция **.ꙁ҃. днии покаютьса** заменена именной: **пость .ꙁ҃. дни.**

ЗСО 45 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 13 (m) = КР ПСО Вас. Вел. 11 (Суворов 1888, XXI; Jagić 1874, 136; Бенешевич 1987, 122). Статья ЗСО по версии U и SinEuch

---

6 В изданиях Суворова и Вашицы ошибочно напечатана цифра 37 (.лꙁ҃.), рукопись U однозначно дает 7 (.ꙁ҃.).

наказывает употребление удавленины, крови и жертвенного мяса 12 неделями поста (= покаяния), если грех был совершен по неведению, и 2 годами поста, если вкушение было сознательным. Сербский редактор ПР ПСО Вас. Вел. назначает соответственно 2 недели (возможно из-за пропуска .і. (= 10) в буквенном обозначении .ів. (= 12)) и 2 года. Если предположение о пропуске верно, то данное правило ПР ПСО Вас. Вел. следует версии U, поскольку в SinEuch оно не имеет номера (ср. Vašica, ZSO, 145.1). Краткая (древнерусская) версия содержит одно лексическое добавление: (**или требно что асть**) **квмиромъ**. Данное правило в особой редакции имеется также в болгаро-сербском Берлинском сборнике XIII или XIV в. (Berl. sbornik, 1.95: л. 3 об.).

ЗСО 46 ~ ПР ПСО Вас. Вел. 14 (п) = КР ПСО Вас. Вел. 12 (Суворов 1888, XXII; Jagić 1874, 136; Бенешевич 1987, 123). За оставление без присмотра Св. Даров (в SinEuch они обозначены специальным термином **брашьньце** (Vašica, ZSO, 145.7), в U и ПР ПСО Вас. Вел. – нормативным западнославянским **комъкание**), повлекшее их осквернение мышами, ЗСО назначает пост продолжительностью в 40 дней. В ПР ПСО Вас. Вел. (и, соответственно, в русской сокращенной версии) редактирование коснулось только языка: так, консекутивный союз **толи** 'так что' (U, SinEuch) заменен сочетанием **нь или**, глагольная конструкция **.м҃. днии да поститься** заменена именной: **пость .м. дни**.

Выше в связи с канонами Василия Великого уже говорилось о том, что санкции последних в сербской версии смягчаются в 5-6 раз. Аналогичное явление наблюдается и в отношении цитат из ЗСО – так например, в ЗСО 15 за утрату части Св. Даров назначается годичная епитимья, тогда как в ПР ПСО Вас. Вел. 108 она ограничивается 40 днями (смягчение в 9 раз). Смягчение первоначальной санкции представлено также в статьях ПР ПСО Вас. Вел., восходящих к ЗСО 13, 14, 17, 26, 29, 31, 32, 34, 38, 39, (45). Лишь в одном случае сербский редактор устрожает санкцию – ср. ЗСО 36 (скотоложство причетника).

Лексика ПР ПСО Вас. Вел. демонстрирует ряд западнославянских элементов. Так, в данном сборнике присутствует цитата из Апостольского канона 72 по версии "Номоканона Мефодия"[7], содержащая выражение **да платит' сь истиною**, ср. ПР ПСО Вас. Вел. 99 (vvvv) (Jagić 1874, 144 – ср. Vašica, Nom, 350.4). Отмечены такие лексемы, как **комкание** (из лат. *communicare* 'причащаться') возвратная форма **комкати се**, **погань** (из лат. *paganus* 'язычник') (там же, 137), **постъ** в значении 'покаяние' (из древневерхненемецкого *fasto*) (passim)[8].

К югославянизмам можно отнести предлог **прѣзь** 'вопреки, в противоречие с'

---

7 "Номоканон Мефодия" представляет собой древнейший славянский перевод "Собрания в 50 титулах" Константинопольского патриарха Иоанна Схоластика (VI в.), сделанный первоучителем Мефодием в период его архиепископского служения в Паннонии.

8 О западнославянизмах **истина** в значении 'спорная вещь, имущество', **комкание**, **погань**, **постъ** см. Максимович 2005, 133-135, 138-141, 149-150.

(там же, 136), употребление предлога **въ** в форме **ѹ** (там же, 136).

В сборнике отмечен ряд грецизмов: **анафора** (там же, 136), **канонь** в знач. 'епитимья' (там же, 137), **клирикь** (там же, 140 – в правилах из ЗСО **причьтьникь**), **миро** (там же, 137).

Рассмотрим особенности текста сербской ПР ПСО Вас. Вел. В одном случае она исключает из правила (ЗСО 20) исконное упоминание поста "о хлебе и воде" (*in pane et aqua*), заменив его "сухоядением", т.е. питанием всухомятку, воздержанием от вареной пищи. Упоминание "сухоядения" представляет собой яркий признак греческой покаянной дисциплины – сам термин калькирован с греч. ξηροφαγία.

Есть в ПР ПСО Вас. Вел. и другие языковые замены. Так, глагольная формула моравской версии .... **лѣ҃ да покаетьса** регулярно заменяется в сербском сборнике именной конструкцией: **пость .... лѣть** (ЗСО 2-4, 8-11, 13, 14, 16 (+ 18), 19, 21, 26, 29, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 46). Наблюдается также регулярная замена слова **отроча** в значении 'новорожденный, младенец' вариантом **дѣте** (ЗСО 19, 26, 34, 42) – совершенно очевидно, что в контекстах о смерти новорожденного и аборте слово **отроча** 'подросток' показалось сербскому редактору неуместным и требующим замены на более точный термин **дѣте** 'младенец, новорожденный' (ср. его этимологию, восходящую к прасл. **doiti* 'сосать грудь' – Фасмер I, 516)[9]. Имеет место также регулярная замена неопределенного местоимения **которꙑи, котораꙗ** на **кои, коꙗ** (ЗСО 3, 4, 19, 34, 36)[10], **кто** (ЗСО 8).

Выше упоминалось, что в ПР ПСО Вас. Вел. цитируется Апост. 72 по версии "Номоканона Мефодия". Из того же "Номоканона" заимствовани также канон Апост. 60, ср.:

Апост. 72: **аще которꙑи клирикъ ли людинъ от с(ва)тꙑнꙗ ц(ь)рк(ъ)ве възьмлеть**

---

9 Исконность чтения **отроча** доказывается его употреблением в Паннонском Житии Константина-Кирилла, где оно имеет идентичное ЗСО значение 'младенец', ср. гл. II: **роди седмь отрочиць...; отроче же не въсхотѣ ити тоуждь сьсьць никакоже, развѣ м҃тернꙑи, дондеже и ѿдоено бꙑсть** (Климент Охридский III, 89). Ср. далее (гл. III) термин **отрокъ** в значении 'подросток': **Седмꙑм' же лѣтомь сꙑи отрокь видѣ сънъ** (там же). Таким образом, редакторские поправки в ЗСО позволяют реконструировать две лексические оппозиции: древнейшую (западную) **отроча, отрочиць** 'младенец' – **отрокъ** 'подросток' и позднейшую (южную) **дѣте** 'младенец' – **отроче, отрокь** 'подросток'.

10 Из двух синонимичных вариантов **которꙑи/кꙑи** последний в значении 'некий' встречается в Супрасльском и Клоцовом сборниках, Христинопольском и Слепченском апостолах, т. е. тяготеет к южнославянскому ареалу (ср. SJS II, 96 и сербохорв. вопр. *који*, *која*; болг. *кой*, *коя*); **которꙑи**, наоборот, встречается преимущественно в западных памятниках («Беседы» Григория Двоеслова на Евангелие, житие Вячеслава, ЗСЛ – но и в Ассеманиевом евангелии) и, таким образом, тяготеет к западному ареалу (ср. SJS II, 56 и чеш. *který*, польск. *który*).

ли свѣщю, ли масло, да отлоучить с(а) и патерицею да възвратить съ **<u>истиною</u>** (μεθ' οὗ ἔλαβεν) (Vašica, Nom 349.19-350.4) – ПР ПСО Вас. Вел. 99: **Аще кто вьꙁмет' ѡть црькве цѡ, или свѣщоу или масло, да ѡтлоучит' се и .е.-рицею да платит'** **<u>сь истиною</u>** (Jagić 1874, 144, vvvv), т. е. 'да возвратит сам предмет и его стоимость в пятикратном размере'. Й. Вашица справедливо считает это доказательством того, что «Номоканон Мефодия» был известен сербам (Vašica, Nom, 225, pozn. 76).

Апост. 60: **Аще кто лъжаꙗ писаньꙗ книжнаꙗ ꙗко с(ва)та въ ц(ь)рк(ъ)ви чтеть на съблаꙁнъ** **<u>стрижникомъ</u>** **и людьмь, да иꙁвержеть са** (τοῦ κλήρου) (Vašica, Nom 361.13-17); дословно повторен в ПР ПСО Вас. Вел., гл. ccccc): **Аще кто льжна писаниꙗ книжна ꙗко светаа чтеть вь црькви, вь сьблаꙁнь людемь и** **<u>стрижникомь</u>**, **да иꙁврьжет' се** (Jagić 1874, 144).

Рассмотренными источниками (правила Василия Великого, моравский пенитенциал "Заповеди св. отец", канон 16 Анкирского поместного собора) не исчерпывается материал сербского пенитенциала. Некоторые статьи последнего имеют соответствия в древнеболгарском "Номоканоне" по версии Ефремовской кормчей XII в. (далее ЕК) – так ст. kkk и lll представляют собой каноны 21 и 22 Лаодикейского поместного собора, ст. ffff – Апостольский канон 42 по версии ЕК (Бенешевич 1907, 71.19-22; 271.22-27).

Еще один источник ПР ПСО Вас. Вел. – небольшой сборник епитимий, сохраненный также в Устюжской кормчей XIII–XIV вв. (Jagić 1874, 138-139, №№ ii – qq; ср. Максимович 2004, 151-152).

Подведем итоги. Произведенный нами анализ текста ПР ПСО Вас. Вел., составленного не позднее первой половины XIV в., показал, что в основу сербского пенитенциала были положены следующие церковно-правовые источники: 1) каноны св. Василия Великого в особой редакции; 2) переведенный с латыни моравский пенитенциал X в. "Заповеди святых отец" (ЗСО); 3) "Номоканон Мефодия", представляющий собой перевод "Собрания в 50 титулах" Константинопольского патриарха Иоанна Схоластика (VI в.); 4) Древнеболгарский Номоканон, сохранившийся в Ефремовской кормчей XII в. (каноны Апост. 42, Лаод. 21, 22); 5) безымянный сборник епитимий, сохраненный также в Устюжской кормчей XIII–XIV вв.

Сохранение в некоторых случаях глаголических цифровых обозначений (ЗСО 14, 32) свидетельствует о восхождении этих правил ПР ЗСО Вас. Вел. к глаголическому архетипу.

Исследование показало, что статьи ЗСО 8, 15, 20, 29, 33, 43, 44, (45), 46 восходят к версии U; ЗСО 10, 11, 14, 19, 21, 26, 32, 41, 42 – к версии SinEuch; ЗСО 9, 16 (+ 18) – к промежуточной версии, объединяющей признаки SinEuch и U. Определить точный источник других статей не представляется возможным.

Текстологическая ценность сербской редакции ЗСО определяется тем, что в некоторых случаях она позволяет восстановить более древние чтения по сравнению с ранними списками SinEuch и U, ср. ЗСО 8 и 32.

Наличие западнославянского (моравского) элемента в сербской покаянной дисциплине XIV-XV вв. свидетельствует о сохранении традиций кирилло-мефодиевской церковной книжности в Сербии эпохи краля Милутина и в последущее время.

ЛИТЕРАТУРА

Бенешевич 1907 – *Бенешевич В.Н.* Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. Вып. 1-3. СПб., 1906-1907 [репринт: Leipzig 1974].

Бенешевич 1987 – *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. II. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К. Бегуновым, И.С. Чичуровым и Я.Н. Щаповым. София, 1987.Климент Охридский III –

Максимович 1995 – *Максимович К.А.* Византийская практика публичного покаяния в Древней Руси: терминология и проблемы рецепции // Russica Romana. Т. I. 1995. С. 7-24.

Максимович 2004 – *Максимович К.А.* ꙀАКОНЪ СОУДЬНЪІИ ЛЮДЬМЪ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004.

Максимович 2005 – *Максимович К.А.* Региональные лексические архаизмы в моравских книжно-славянских памятниках IX в. // Русский язык в научном освещении. 2005. № 1(9). С. 116-162.

Сл XI–XIV – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I–. М., 1988–.

Сл XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.

Суворов 1888 – *Суворов Н.С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского церковного права. Ярославль, 1888. Приложение (тексты).

Berl. sbornik – Berlinski sbornik. Vollständige Studienausgabe in Originalformat von Ms. (Slav.) Wuk 48 aus dem Besitz der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin und von Ms. O.p. I.15 der Staatlichen öffentlichen Bibliothek "M.E. Saltykov-Ščedrin", Leningrad. Eing. u. hrsg. von *Heinz Miklas*, mit einem Anhang von *V. M. Zagrebin*. Graz, 1988.

Jagić 1874 – *Jagić V.* Sitna građa za crkveno pravo // Starine. Kn. VI. U Zagrebu 1874. S. 112–151.

Milasch 1905 – *Milasch N.* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Mostar 1905.

Pitra 1868 – Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Curante *J.B. Pitra*. Tom. II. Romae 1868.

Plöchl 1953 – *Plöchl W.M.* Geschichte des Kirchenrechts. Bd. I. Wien, München 1953.

SJS I–IV – *Kurz J.*/ *Hauptová Z.* (ed.). Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae. T. I – IV. Praha 1966–1997.

Vašica, Nom – *Vašica J.* Nomokanon // Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Brno, 1971. S. 205-363.

Vašica, ZakSud – *Vašica J.* Zakonъ sudnyi ljudьmъ – Soudní zákoník pro lid // Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Brno, 1971. S. 147-177 (введение), 178-198 (текст).

Vašica, ZSO – *Vašica J.* Zapovědi svętyichъ otьcь – Ustanovení svatýchъ otců // Magnae Moraviae Fontes Historici, IV. Brno 1971. S. 137-138 (введение), 138-146 (текст).

Кирил А. Максимович

О ИЗВОРИМА СРПСКОГ ПЕНИТЕНЦИЈАЛА "ПРАВИЛА СВ. ОТАЦА ПО ЗАПОВЕДИ СВЕТОГА И ВЕЛИКОГА ВАСИЛИЈА"

Зборник епитимија (пенитенцијал) "Правила св. отаца по заповеди св. и великога Василија" очуван је у неколико српских рукописа XV-XVII в. (издао га је В. Јагић 1874. г.). Већ на први поглед постаје јасно да су у датом зборнику коришћени извори различитог порекла. Пенитенцијал почиње канонима Василија Великог (отуда вероватно и потиче његов назив). Ту и тамо цитирају се канони св. Григорија Ниског. Међутим, епитимије се сваки пут смањују на 5-6 и више. Тако, уместо 15 година поста код Василија, непознати српски редактор установљује пост од 3 године, уместо 6 година – 1 годину. За пљачкање гробница Василије Велики одређује епитимију од 15 година, а словенски редактор само 1 годину (уп. i); на другој страни – у q) се такође говори о том греху, али се епитимија своди на 40 дана. Сличне противуречности у оквиру једног зборника епитимија указују на његов компилацијски карактер.

На основу анализе текста могуће је утврдити следеће изворе словенског пенитенцијала: 1) канони Василија Великог у посебној редакцији; 2) пенитенцијал моравског порекла "Заповеди св. отаца" преведен с латинског; 3) Моравски номоканон (= "Номоканон Методија"); 4) Старобугарски номоканон (= Јефремова крмчија из XII в.); 5) мањи зборник епитимија сачуван у Устишкој крмчији XIII-XIV в. (Jagić 1874, 138-139, №№ ii – qq; уп. Максимович 2004, 151-152).

Присуство западнословенског (моравског) елемента у српској покајничкој пракси XV-XVII века сведочи о трајном чувању ћирило-методијевских традиција у Србији у периоду касног средњовековља.

Татьяна В. Пентковская (Москва)

СЕРБСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ИЕРУСАЛИМСКОГО ТИПИКОНА В XIV СТОЛЕТИИ: ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА И ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТЕХНИКИ

Среди многочисленной и разнообразной переводческой продукции XIV в. особую нишу занимают два сербских перевода Иерусалимского типикона (далее - ИТ), появившихся в первой половине этого столетия. Старший из этих переводов, как полагают, был выполнен по инициативе архиепископа Никодима в 1319 г.[1] Возникновение второго перевода связано с Хиландарским монастырем – оттуда происходит его старейший список, переписанный в 1331 г. писцом Романом (в научной литературе этот перевод нередко называют переводом Романа)[2]. Причиной появления в довольно короткий промежуток времени сразу двух сербских переводов ИТ послужило, возможно, то обстоятельство, что два названных перевода восходят к разным редакциям греческого текста – старший, или перевод Никодима, к так называемой базовой редакции ИТ, а младший, или перевод Романа – к пространной (келлиотско-киновиальной) редакции[3]. В свою очередь, два перевода ИТ появляется в XIV в. и на болгарской почве[4]. Кроме того, в русской традиции известен независимый от южнославянских перевод ИТ, выполненный, по всей вероятности, во второй половине XIV в., а также поздние редакции этого регламентирующего богослужение текста, зависящие от южнославянских источников[5].

Сопоставление двух разделенных немногим более десятилетия сербских переводов ИТ по ряду параметров позволяет сделать важные выводы о характере лингвистической нормы, реализованной в каждом из этих текстов, и на этом основании высказать предварительные суждения о развитии южнославянской книжной нормы в первой половине XIV в.

Важную роль для характеристики лингвистической нормы богослужебного текста играет литургическая лексика. Выбор лексем для перевода определенного греческого термина и их распределение позволяет достаточно уверенно охарактеризовать принадлежность рассматриваемого перевода к той или иной переводческой традиции, выявить преимущественную ориентацию переводчика на местную (локальную) или, наоборот, на стандартную церковнославянскую норму, выделить одновременно с этим элементы «архаические» и «новые».

Так, к архаическим элементам лексической системы первого сербского перевода следует отнести несколько грецизмов, хорошо известных из предшествующей книжной традиции.

---

1 Об этом переводе см. [Мансветов 1885: 266-267, 421-424; Миркович 1957: 12-19, Миркович 1958: 69-85; Пентковский 2004: 165-166]. Текст перевода цитируется по спискам ГИМ, Воскр. 9-перг. (XIV в.), РНБ, F.п.I.93 (XIV в.), София, БАН № 67 (XIV в.), РНБ, Q.I.1125 (XV в.).

2 Об этом переводе см. [Миркович 1956: 47-59; Пентковский 2004: 166-167]. Текст перевода цитируется по спискам РГБ, ф. 270/II (собр. П.И. Севастьянова) № 27, XIV в. (далее - Сев. 27), РНБ, F.п.I.26 (XIV в.).

3 [Пентковский 2004: 163-164]. О греческих редакциях ИТ см. [там же, с. 153-162].

4 О них см., например [Пентковский 2004: 163-164; 167-168]; [Пентковская в печати а)].

5 О них см., например [Пентковский 1993: 217-224]; [Пентковский 2004: 168]; [Пентковская в печати б)]; [Пентковская в печати в)]; [Пентковская 2006].

В раннем сербском переводе находим грецизм профитиꙗ (ἡ προφητεία): София, БАН 67 тро̑ профи егоже поють ѡба лика вькꙋпѣ (109 об.); канерхать бо сего хотеи рещи профи̑ю (109 об.); пр̑ профи (109 об., 111 об., 112); нь доволно ѥ̑ профию· чисти вьмѣ̑ чте̑е (л. 110); и проф дн̑ю (л. 131); тр̑ профи (л. 137); та̑ пр̑ про̑ и чтѣ̑ профии (л. 137); тро̑ профитии (200 об.), но про̑ прр̑твоу (200 об.); и по чтении· шестопа̑мь и прр̑чства (л. 61) и т.д.

РНБ, РНБ, Q.I.1125 канерха̑ бо сего хотеи рещи профїтию (177 об.); профитию чисти вь мѣсто чтениꙗ (л. 178); про̑ профїтии (179 об., 259, 260 об., 261, 262, 262 об.); пои̑ же и пѣ̑ мѡѷсеѡви, а̑ и и̑ ꙗкоже вь профитїи ѡбрѣщеши нарежен'но (206 об.); на ѕ̑ ча̑ гли̑ се тро̑ профи̑ и профитиꙗ (244 об.); про̑ дню̑ и профитиꙗ (л. 245, 248, 248 об.); на ѕ̑ <часе> профитиꙗ дн̑ю (248 об.); и ча̑ а̑ вь нѥ̑же гли̑ се тро̑ профити (л. 263); тро̑ профитїи гл̑ в̑ сьдрьжен конце и профитїа дн̑е (266 об.), но гл̑емь прр̑ство сь тро̑ремь его (л. 171); про̑ прр̑ствоу (177 об.); и по прр̑оучьствоу пакы про̑ (177 об.); тро̑ прр̑чствꙋ (л. 198).

В списках первого сербского перевода нередко употребляется грецизм оутросъ (ὁ ὄρθρος): София, БАН 67 на ѹ̑ро по ѱалмѣ̑ аллѹ̑їа гл̑ ·и· (99 об.); на ѹ̑ро̑ на бь̑ гь̑ тр̑ (л. 150); вь пн̑кь на ѹ̑ро̑ обычны сл̑о (161 об.), но на ѹ̑рии (119 об., 124); почїнаемь оѹ̑рню (124 об.) и т.д. РНБ, F.п.I.93 и на ко̑ оѹ̑рние (8 об., 9, 37, 85 об.); на-ѹ̑ (9, 17 об., 18 об., 29 об.), и по свр̑ьшении оѹ̑рние (л. 33); но на-ѹ̑ро̑ ѡбыны· сти̑ло̑ (л. 30).

РНБ, РНБ, Q.I.1125 на-ѹ̑ро (л. 11, 11 об., 15, 18 об., 21 четырежды, 21 об., 52, 57, 69, 70 об., 71, 72, 81, 166, 169, 170, 171 дважды, 174, 189 об., 190 об., 192, 193, 194 об., 196, 197 об., 211 об., 212 об., 213, 213 об. дважды, 214, 217, 218, 219, 220 об., 222, 223 об., 227, 229, 229 об., 232 об., 239, 243, 246, 274, 279 об.); 3) грецизм на-ѹ̑ро̑ на бь̑ гь̑ тро̑ (280 об., 281 об.), на-чро̑ (!) (172, 172 об.); на-чро̑ (!) (239 об.).

Оба эти грецизма не встречаются во втором сербском переводе, где зафиксированы соответственно только термины пророчьство и оутрениꙗ, имеющие в книжной традиции общеславянское распространение.

Не зафиксирован во втором сербском переводе и древний грецизм аподипни при передаче τὸ ἀπόδειπνον. В первом славянском переводе этот грецизм отмечается вместе со стандартной славянской лексемой павечерница.

Отказ от нескольких архаических грецизмов, характерный для второго сербского перевода, не означает отказ от употребления грецизмов вообще. Напротив, сопоставление двух сербских переводов ИТ показывает, что в целом ряде случаев славянским лексемам первого сербского перевода соответствуют грецизмы во втором[6].

РНБ, F.п.I.26 ст̑ыѥ софиѥ· и ч̑е ѥ̑е· пистн· елпиди· и агапиѥ (82 об.)[7], ср. РНБ, Q.I.1125 ст̑ыи̑ мн̑ць, вѣры, надеж̑е и любве, мт̑ре и̑ софїе (л. 38) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 τῆς ἁγιάς μάρτυρος, σοφίας· καὶ τῶν γ' θυγατέρων αὐτῆς· πίστεως, ἐλπίδος, καὶ ἀγάπης (14 a).

---

6 В примерах, приведенных ниже, на первом месте цитируется второй сербский перевод (по спискам РНБ, F.п.I.26 и РГБ, Сев. 27).

7 То же РГБ, Сев. 27, л. 44.

РГБ, Сев. 27 прпдбнаго оца наше кѵріака анахорнта (л. 48)[8], ср. РНБ, F.п.I.93 киріака отходника (19 об.) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Κυριακοῦ τοῦ ἀναχωρητοῦ (15 c).

РГБ, Сев. 27 прпдбныихь оцьь наши, павла фивеискаго· и іwанна коущника ... утѣ же ѿ жита калѵви (82 об.)[9], ср. РНБ, F.п.I.93 утѣ житіе коущникоу (41 об.) – ЦИАИ 857 τῶν ὁσίων πατρῶν ἡμῶν Παῦλου τοῦ Θηβαίου καὶ 'Ιωάννου τοῦ καλυβίτου ... ἀναγινώσκεται ὁ βίος τοῦ καλυβίτου (76 r).

РГБ, Сев. 27 се же вѣждь, ıако дльжно, ѿнкоу поющоу се· и гви пои, гающе· бываеть дозологиıа мегала (л. 45)[10] – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 ποιῆσαι καὶ μεγάλην δοξολόγιαν (14 c). В остальных случаях, как и в первом сербском переводе, применяется славянский эквивалент термина δοξολογία μεγάλη - славословие велико. Примечательно, что подобная транслитерация характеризует и арабский перевод ИТ, выполненный, по всей вероятности, в к. XII в. Этот перевод появился в мелькитской монашеской среде, где богослужение могло вестись на греческом языке, и изобилует терминологическими грецизмами [Пентковская 2004: 245-246].

F.п. I.26 на трапезѣ паракли (207 об.) – ср. ЦИАИ 857 εἰς τὴν τράπεζαν, παράκλησις τοῖς ἀδελφοῖς (66 v). В остальных случаях, как и в первом переводе, употребляется оутѣшение.

РГБ, Сев. 27 аще ie, бь гь· пои месонiктн, сь непорwчны (л. 19)[11] – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ ψάλλουσιν οἱ ἀδελφοὶ ἐν τοῖς κελλίοις αὐτῶν μεσονυκτικὸν τὸν ἄμωμον (5 b); вь месоникгико (30 об.), но тако дльжно ie, вь все лѣто, пѣти се полоуноцни (л. 20). Термин полоунощница употребляется во всех соответствующих случаях и в первом сербском переводе.

РНБ, F.п.I.26 аще слут се еуализмо (Εὐαγγελισμός)· вь великыи пнѣ (22 об.), но, например аще слут се блговѣщение в великоу срѣ (24 об.). В первом переводе везде находим славянский термин благовѣщение.

РГБ, Сев. 27 и тако сьврьшает се полихронисмо·:· нь ни вь келїи игоумену своıеи полихронисмо оуказоует се (л. 70)[12] – ср. ЦИАИ 857 εἶτα πολυχρονίζοντες συνηθῶς τὸν προεστῶτα σὺν πάσῃ τῇ ἀδελφότητι (72 r).

РНБ, F.п.I.26 икономь же сь екклиармь· и всомь братиѿ· походеть вь игоумениw (л. 108)[13] – ЦИАИ 857 εἰς τὸ ἡγουμενεῖον (122 r).

---

8 То же РНБ, F.п.I.26, л. 87.

9 То же РНБ, F.п.I.26, л.120. Примечательно, что этот грецизм читается и во втором болгарском переводе ИТ: ЦИАИ 44 утем же житїе каливитово (263). Подробнее о нем см. [Пентковская в печати в)].

10 То же РНБ, F.п.I.26 бываеть дозологїа мегала (83 об.). Выражение дозологїа мегал(и) находится и в старейшем списке второго сербского перевода, который переписал в 1331 г. в Хиландарском монастыре писец Роман (Berolini, Ms. slav. Wuk 49, л. 27 a) [Миркович 1956: 52].

11 То же РНБ, F.п.I.26, л. 57.

12 То же РНБ, F.п.I.26, л. 107 об.

13 В такой форме этот грецизм встречается и в некоторых списках первого перевода: РНБ,

РНБ, F.п.I.26 аще ли же нѣ҇ кимитирїѡ (κοιμητήριον)· бываѥть сице ѿ вс братиѥ вкоу҇ (л. 158), но аще ли же слоу҇т се велика ст҇го памѣ҇ вь сїи дн҇ь· вь гробници оубо поѥт се слоу҇жба за мр҇твыихь и азбоу҇вни (л. 160) - ЦИАИ 857 ἐν τῷ κοιμητηρίῳ (86 г).

Форма ряда рассмотренных грецизмов (оканчивающихся на - о) указывает на их заимствование в обиходный монастырский язык, поскольку она отражает отпадение конечных согласных в живом греческом языке [Browning 1969: 62-63].

О вторичной грецизации облика слов во втором сербском переводе свидетельствует и форма грецизмов, давно освоенных славянской книжной традицией: РНБ, F.п.I.26 и приѥ҇ келарить· раздраблаѥ подаѥть братиꙗмь (л. 78) – Sin.gr. 1098 καὶ λαβὼν ὁ κελλαρίτης διακλᾶ εἰς λεπτὰ ἐπιδίδωσι τοῖς ἀδελφοῖς (41 r), разломивь хлѣбь келари҇· и раздаваѥть ѥго имь (л. 208). Но в косвенных падежах: и тако кѐ҇лароу гл҇юцioу (л. 208).

На фоне регулярного употребления термина ликъ во втором сербском переводе один раз зафиксирован грецизм хоръ в соответствии с ὁ χορός: поѥт же се ѿ ѡбою ликоу велегл҇снѣ … и дроу҇ хо҇ (219 об.). Подобный грецизм также в единственном случае встречается в раннем болгарском переводе: Jerusalem, Orthod. Patr., Slav. 13 съвъкѹплъшѐ҇ ѡбѣ хѡрѣ (10 г); ЦИАИ 201 сьвькоупльшѐ҇ ѡбѣ хорѣ (5 об.), Хил. 165 сьвькоупльше се ѡбѣ хорѣ (10 об.), ср. сербский перевод этого фрагмента ГИМ, Воскр. 9-перг. сьв'коуплꙗюци се ѡбѣ странѣ (18 об.) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 ἑνουμένων τῶν δύο χορῶν (6 а). Совпадение, конечно, может быть и случайным, однако следует еще раз обратить внимание на тот факт, что оба перевода, старца Иоанна и Романа, сделаны на Афоне.

К числу бытовых грецизмов перевода Романа должна быть отнесена лексема стафиле: РНБ, F.п.I.26 входить трапезарь и даѥть комоужо҇ по четверти хлѣба· и по красоволию[14] вина· и по ·ѕ҃· смоквїи· ли фини҇· стафиле ли растьчене ѡрахе· или мигдале (л. 199) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ εἰσέρχεται ὁ κελλαρίτης καὶ ἐπιδίδωσι τοῖς ἀδελφοῖς ἀνακλάσμα τοῦ ἄρτου, καὶ ἀνὰ ἓξ ἰσχάδων ἢ φοινίκαν· καὶ ἀπὸ ἑνὸς κρασοβολίου οἴνου (87 а). Ср. ранний сербский перевод: РНБ, Q.I.1125 вьходить келарь и даѥ҇ братїамь по прѣломѹ хлѣба, и по чаши вина· и по ѕ҃ смоквы (л. 207).

Следует отметить, что грецизм стафилье зафиксирован в русском переводе ИТ второй половины XIV в. в синаксарной части (6 августа): ГИМ, Син. 329 подобаѥть вѣдати ꙗко преданье имамъ въ сп҇сный сии пра҇зникъ преображениꙗ· въкушати стафилꙗ … се же вѣсто буди· иже аще кто ѿ бра҇н въкусить ѿ стафилꙗ прѐ҇ таковаго празника да приметь запрѣщѐ҇ние ѥже о то҇ епитемью не вкусити стафилꙗ в весь авгу҇ мц҇ь се же преданье да держиться всегда и на҇ дѣлатели винограда мнихов стафилꙗ же на трапезѣ по празницѣ ·г҃·жда в нѐ҇лю предлагаютсꙗ (131 б - 132 а) - ЦИАИ 857 δεῖ εἰδέναι ὅτι παράδοσις ἔχομεν ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων κατὰ τὴν σωτήριον ταύτην ἑορτὴν

F.п.I.93 вь игоуменїи (61 об.), но ср. РНБ, Q.I.1125 вь игѹменїю (л. 78).

14 Ср. красо(в)уля *'монастырский кубок, кружка, чаша'; укр.* красоуля, красовуля *'кубок', сербск.-цсл.* красоволии, красоволь *'мера' из среднегреч. krasobovloin 'poculum vinarium' [Фасмер II: 368].*

τῆς Μεταμορφώσεως ἐσθίειν σταφυλὰς ... ὁ δὲ γε φωραθησόμενος τῶν ἀδελφῶν πρὸ τῆς τοιαύτης ἑορτῆς σταφυλὰς ἐσθίων, τῆς παρακοῆς ἕξει ἐντεῦθεν τὸ ἐπιτίμιον καὶ οὐκ ἀπογεύσεται σταφυλῆς παρ' ὅλον τὸν αὔγουστον μῆνα ... ἡ τοιαύτη δὲ παρατήρησις παύτως καὶ ἐπὶ τοὺς ἐργαζομένους τὰς ἀμπελῶνας μοναχούς· αἱ δὲ σταφυλαὶ μετὰ τὴν ἑορτὴν ἐπὶ τῆς τραπέζης τρίτον τῆς ἑβδομάδος ὀφείλουσι (123 v).

При этом в данном фрагменте во всех четырех южнославянских переводах ИТ, включая перевод Романа, используется лексема грозднє [Пентковская, в печати б)].

Следует отметить, что все отмеченные во втором переводе грецизмы употребляются, как правило, только наряду со своими синонимами – славянскими терминами, причем последние (как, например, в случае с передачей μεσονυκτικὸν и Εὐαγγελισμός) могут преобладать.

Между рассматриваемыми переводами имеется и общность при передаче определенных греческих терминов, что, очевидно, обусловлено преемственностью переводческой традиции. Так, только грецизмами представлены в них соответствия для греческого ὁ πολυέλεος (полиєлє в переводе Никодима и полиєлєѡ в переводе Романа), ἡ στιχολογία (стихологиꙗ в обоих переводах). Напротив, ο ἑξάψαλμος переводится в обоих текстах с помощью кальки шєстопсалмъ, а ὁ ἀλφάβητος – калькой азбоуковьнъ. В обоих сербских переводах греческому слову ὁ δίσκος соответствует его славянский эквивалент блюдцє: 1) перевод Никодима: РНБ, F.п.I.93 приємлюєть єго и полагаѥ на главѣ на блюдѣ с кадилницомь и исходить ѿ лѣвыѥ страны (л. 73); София, БАН 67 и ȣготованоу соуцїȣ четвороногȣ посрѣ црькве поставлюєтсє блюдо сьвышє єго (27 об.)[15]; 2) перевод Романа: РНБ, F.п.I.26 и вьзьмь чтныи крть сь блюдцємь на главоу свою· и изьносить и· даже до црскы дврїи црькве (78 об.); и соуцїоу оуготованоу ·д҃·роножцоу· полагаєтсє блюдцє сь покровцє врьхȣ ѥ (л. 79); їєрєи полагаѥ чтноѥ дрѣво на блюцє (79 об.).

В списках обоих сербских переводов наряду со стандартным церковнославянским термином вьходъ при передаче греческого εἴσοδος в значении ‘вход священнослужителей в алтарь’ отмечается употребление регионального термина исходъ: 1) в переводе Никодима: РНБ, Q.I.1125 по исхоѡи млтвѣ иже за амвоно

15 Однако среди списков этого перевода особняком стоит список XV в. РНБ, Q.I.1125, в котором последовательно употребляется грецизм дискосъ:

РНБ, Q.I.1125 и вьзвизаѥ чтны крть сь дискосо на главѣ своєи и доношаѥ єго до црькы двєры (33 об.); и тако выходи ієрєи сь чтны кртомь· оуготованȣ соуцїȣ четвоножцоу (!) посрѣ црькве и полагаѥ сє диско сь покровцє и сь крто вышє єго (33 об.); ієрєи поставлюѥ чтноє дрѣво вь дискось (34 об.); тa вьземлѥ єго ієрєи сь дискосо (187 об.).

В данном пункте лексической системы рассматриваемый список отражает, очевидно, иную переводческую традицию, представленную, прежде всего, болгарскими переводами ИТ: 1) первый болгарский перевод София, ЦИАИ 201 (XIV в.) и оукрашеноу тетраподоу· полагаѥ дискось врьхоу єго (31); 2) второй болгарский перевод София, ЦИАИ 44 (XIV в.) и полагаѥ дискосъ съ кртѡ на тетрапо (130).

(180 об.); РНБ, Q.I.1125 и по шглашены бываѥ исхо по шбычаю литїа вь папрьтѣ (40 об.);

2) в переводе Романа: РНБ, F.п.I.26 таже бываѥть исхо безь еѵлия (л. 69)[16], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. по вьхо· и бе ѥѵлия (28 об.) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 εἶτα γίνεται εἴσοδος, ἄνευ εὐαγγελίου (9 a); РНБ, F.п.I.26 и бываѥть исходь бе еѵлїа (77 об.), ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. и бываѥ· вьхо· бе ѥѵлия (л. 42) – Sin. gr. 1098 εἴσοδος χωρὶς εὐαγγελίου (40 v); РНБ, F.п.I.26 и бываѥть исходь· сь еѵлиѥмь (л. 128).

Данный термин находит типологическую параллель в русской традиции в виде лексемы въıходъ в том же значении [Пентковская 2004:87].

Термин исходъ зафиксирован в первом сербском переводе и при обозначении *литии*: ГИМ, Воскр. 9-перг. по ѿпоу же творимь исхо вь папрат (л. 11)[17], ср. РГБ, Сев. 27 по ѿпоу же, твори лию, вь папра (14 об.) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τὴν ἀπόλυσιν, ποιοῦμεν λιτὴν ἐν τῷ νάρθηκι (4 b). Следует отметить, что в данном значении этот термин близок к используемому в русской традиции термину исхожение[18].

В соответствии с греческим ὁ τετράπους оба перевода используют славянскую кальку: 1) перевод Никодима: София, БАН 67 и ѹготованоу соущѹ четвороногѹ посрѣ црькве поставлѣѥтсе блюдо сьвыше ѥго (27 об.)[19] - ср. ЦИАИ 857 καὶ ὄντος ἠυτρεπισμένου τετραποδίου, τίθεται ὁ δίσκος τίμιος σταυρὸς ἐπάνω αὐτοῦ (37 v), стаѥ прѣ четвороногыимь зре на встѡ (л. 28)[20] - ЦИАИ 857 ἵσταται ἔμπροσθεν τοῦ τετραποδίου βλέπων κατὰ ἀνατολὰς (38 r).

2) перевод Романа: РНБ, F.п.I.26 и соущиоу оуготованоу ·д·роножцоу· полагаѥтсе блюдце сь покровце врьхѹ ѥ (л. 79), станеть прѣ четвороножце· зре на всто (л. 79); РНБ,

---

16 То же РГБ, Сев. 27, л. 31 об.

17 То же РНБ, F.п.I.93 и по вьзглани бываѥть· исхо wбы· вь прапратоу (18 об.); РНБ, Q.I.1125 по ѿпѹстоу же твори исхо в прьтоу (л. 10).

18 Именно этот термин является нормативным в русском переводе ИТ второй половины XIV в.

19 РНБ, F.п.I.93 соущиоу оуготовленоу ·д·рожьцоу (!)· полагаѥть се блюдо сь кртомь сьврьхоу ѥго (л. 15); и приходить иѥреи приносе чтноѥ дрьво прѣ стыѥ двери· тамо же прѣоуготовань да ѥ ·д·роножць и полагаѥть на нь (л. 73). РНБ, Q.I.1125 оуготованѹ соущѹ четвоножцоу (!) посрѣ црькве и полагаѥ се диско сь покровце и сь крто выше ѥго (33 об.).

Однако в РНБ, Q.I.1125 в аналогичном контексте читается и ѹготованоу соущиоу аналогию сь покрьвение и поставлѣѥ се на ниѥмь чтны крть (л. 188). Лексемы аналогъ и ·д·роножць синонимы и также как и их греческие эквиваленты ὁ τετράπους и τὸ ἀναλόγιον способны заменять друг друга в одинаковых контекстах. Ср. тж. РНБ, Q.I.1125 ключар' же прѣлагаѥ на четвороножци ·е· хлѣбь и пшеницѹ и вино и масло (8 об.), ГИМ, Воскр. 9-перг. келар' же прѣлагаѥ на налоги· ·е· хлѣбь· такоже и роукоу вина болѥга и пшенице и масла (8-8 об.). Второй сербский перевод: РГБ, Сев. 27 келарит' же прѣлагаѥ на аналоги хлѣбы ѿ нихже ıамыи· такоже и стамноу вина болше· и пшеницоу и масло (12-12 об.) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 ὁ δὲ κελλαρίτης, προτίθησιν ἐν τῷ ἀναλογίῳ ἄρτους ε', ἐξ ὧν ἐσθίωμεν ἐν τῇ τραπέζῃ· ὡσαύτως καὶ στάμνον μεστὴν οἴνου τοῦ καλλίστου· καὶ ὀλίγον ἔλαιον εἰς ἄγγος τι (3 c).

20 РНБ, F.п.I.93 и станеть прѣ ·д·рожцемь зре кь вьстокоу (л. 15); РНБ, Q.I.1125 стаѥ прѣ четвороножце зре на вьстокь (33 об.).

F.п.I.26 вьходит же їерен· прѣходещїоу дїа҃· приносе чт҃но дръво прѣ ст҃ые двры посрѣ· тамо же оуготовленоу соуцїоу ·д҃·ножцоу или аналогю· покланианниа (!)· с покрьвеннемь· и полагаеть ѥ҃ сьврьхоу (179 об.).

Важную информацию об отношении рассматриваемых переводов ИТ к правленым редакциям богослужебных текстов предоставляет передача термина μονογενής. Перевод греческого μονογενής в славянской традиции четко разделяет правленые (так называемые афонские) редакции богослужебных текстов и архаические: в них употребляется вариант единочадъын, тогда как в правленых текстах нормативным становится вариант единороднъıн [Норовская псалтырь 1989: 67; Евангелие от Иоанна 1998: 15; Христова 2004: 776, 780].

1) перевод Никодима. В РНБ, F.п.I.93 используется лишь «старая» лексема: сла҃· спсн ны· ннѣ· ѥдиночеды·:· (л. 16); и н҃ ѥдиночѐ (34 об., 75 об., 83, 92); ѥдиночѐ (39 об.); иѥрен же глѥ҃ м҃ сию к себѣ гн ѥдиночѐ (л. 38). То же и в София, БАН 67 и ннѣ единочеди (л. 29); гн ѥдиночедыи (59 об.); единочеды снь (142 об., 160); сл҃ и нн единочеды (л. 156)[21].

2) перевод Романа: РНБ, F.п.I.26 единочеды сн҃е (80 об., 186, 204 об.), гн ѥдиночедыи (л. 110); сл҃ и н҃· единочедыи (219 об.).

Приведенные данные показывают, что в архетипах обоих сербских переводов использовался архаичный термин, а это противопоставляет их правленым афонским редакциям богослужебных текстов.

Рассматриваемые переводы совпадают и по отношению к редакции цитируемого ими XX псалма, демонстрируя чтения архаической редакции Псалтыри[22]: 1) перевод Никодима: София, БАН 67 с҃ а҃ гн силою твоѥю[23] вьзвеселит се црь и ѡ спсении твоемь вьзраѵет се з҃ѣ· [...] с҃ ·в҃· желанїе срца его дал моу еси[24] и хотѣнїа оусть[25] его нѣси ег· [...][26] с҃ ·г҃· ѥко варил еси[27] блнїемь блгостынными· положил еси на

---

21 Особое положение занимает РНБ, Q.I.1125: единочеды снь сло҃ (193 об.); единочеди снь (210 об.); сла і н҃ единочѐ (224 об.); единочѐ (227 об.), но і н҃ единоро҃ны (л. 35); і н҃ единоро҃ны снь (л. 80). В кондаках и тропарях в этом списке находим по разу оба варианта: иже ѿ оца҃ единороднок бь сло҃ (кондак св. Иакову, 23 октября), но вь ıасле҃ хоуды снь единочѐны (рождественский тропарь третьего часа). Неоднородность данных РНБ, Q.I.1125 свидетельствует, во-первых, о влиянии на терминологию ИТ терминологии, принятой в правленых (афонских) редакциях богослужебных текстов, а во-вторых, о том, что в состав текста ИТ включались песнопения, отражающие как правленые, так и неправленые редакции. Возможно также и влияние болгарской традиции переводов ИТ, в которой безусловно преобладает лексема единороднъıн.

22 Данные псалтырей разных редакций приводятся по изданию [Норовская псалтырь 1989, ч. 2]. Там же см. сокращенные обозначения рукописей.

23 ἐν τῇ δυνάμει σου - С силоѫ твоеѫ Бол. К Пл Шоп.; Нор. [въ] силѣ твоеи.

24 ἔδωκας αὐτῷ - С даль емоу еси; Бол. далъ моу еси; Шоп. даль еси емоу К Пл Нор.

25 τῶν χειλέων - С оустъ; Бол. оустъ; К оустнѹ Пл Шоп.; Нор. оустен'.

26 οὐκ ἐστέρησας αὐτόν - С нѣси его лишилъ; Бол. нѣси его лишилъ; К нѣси лишилъ его Пл Шоп.; Нор. не лишиль еси его.

главѣ его вѣнць ѿ кам· (160-160 об.)[28].

2) перевод Романа: РНБ, F.п.I.26 г҃и силою твоею вз'веселит' се ц҃рь и ѡ сп҃сены [...] ҃с· желаниие ср҃ца его дал' моу иси [...]҃с· иако варилъ иси бл҃вениемь бл҃тн· (219 об.).

Наличие древних вариантов особенно любопытно в переводе Романа, происходящем с Афона, так как, по всей вероятности, к моменту возникновения этого перевода правленая редакция Псалтыри, появление которой связывают с деятельностью старца Иоанна на Афоне, уже существовала.

Таким образом, в двух пунктах рассматриваемые сербские переводы ИТ, совпадая между собой, не совпадают с афонской практикой, отразившейся в правленых богослужебных текстах.

Вместе с тем, при передаче терминологии между двумя сербскими переводами выявляются и различия. Так, ὁ κανδηλάπτης передается в первом переводе как кандиложежць и вьжиꙁаиен кандила, во втором переводе как кандиловъжигатель. Различно обозначается в данных переводах греческое τὰ καλύμματα: 1) перевод Романа: F.п. I.26 егда же хощеть вꙁ҃вигноути иерен ст҃ын хл҃ѣ· вьꙁимаеть платць· и вꙁ҃виꙁаие го г҃леть· пр҃жесщ҃еннаа· ст҃аа ст҃ыхь (171 об.) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 αἴρει ὁ ἱερεὺς τὰ καλύμματα ἐκ τῶν ἁγίων, καὶ σκεπάζει αὐτὰ μετὰ τῆς ἀναφορᾶς, ἤτοι τοῦ ἀερὸς· καὶ μέλλει ὑψῶσαι τὸν ἁγίον ἄρτον, οὐκ ἀνακαλύπτει αὐτὸν ἀλλὰ κεκαλυμμένων ὄντων τῶν ἁγίων, εἰσάγει τὰς χεῖρας αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς, δέει πολλῷ· καὶ ἁπτόμενος τοῦ ἁγίου ἄρτου ἐκφωνεῖ· τὰ προηγιασμένα ἅγια τοῖς ἁγίοις (68 d – 69 a)[29].

2) перевод Никодима: РНБ, Q.I.1125 вьꙁима҃е же їерен покрови и покриваеть ѝ и ег҃а же сьврьши҃ ѿе н҃шь и хоще҃ вьꙁ҃вигнѹти ст҃ы хлѣбь вьꙁыма҃е покровь (180 об.).

В данном случае первый сербский перевод демонстрирует сходство с рядом переводных текстов, появившихся в XIV в., таких как второй болгарский перевод ИТ (Черепишский типик) и первый перевод Диатаксиса патриарха Филофея Коккина[30] [Панова 2005: 41-43].

Самостоятельный вариант представлен в данном случае в русском переводе ИТ: ГИМ, Син. 329 вьꙁимаеть же сщ҃енкъ оба сүдара ѿ ст҃хъ по обычаю и покрыеть паки єдинѣмь обовьеть се же єсть дискосъ и потирь· или вьꙁдүхомъ (211 г).

В рассматриваемых сербских переводах ИТ находят отражение региональные южнославянские лексические элементы, характерные как для церковнославянского языка среднеболгарской и среднесербской редакции, так и для

---

27 προέφθασας αὐτόν - С варилъ і есі; Бол. варилъ єси; К прѣварилъ єси єго; Пл прѣварилъ єго; Нор. варилъ єси єго.

28 Древние варианты находятся также и в рукописи РНБ, F.п.I.93: г҃и силою твоею вьꙁвели҃т се ц҃рь и ѡ сп҃сии твое҃ [...] ҃с желаниие ср҃ца его дал м҃оу иси [...] ҃с иако варилъ иси бл҃гниемь щедр҃о (л. 92). Примечательно, однако, что список XV в. РНБ, РНБ, Q.I.1125 дает уже правленые варианты псалтырного текста: г҃и силою твоею вь҃велит се ц҃рь [...] ҃с ·в· желаниие ср҃ца е҃ дал си ем҃у [...] ҃с ·г· иако прѣварилъ иси его бл҃гни҃е бл҃гостинны҃ (227 об.).

29 Ср. ЦИАИ 857 ὁ δὲ ἱερεὺς αἴρει τὰ καλύμματα ἐκ τῶν ἁγίων, καὶ σκεπάζει αὐτὰ τῇ ἀναφορᾷ ἤγουν τῷ ἀέρι (137 г).

30 Этот перевод, возможно, русского происхождения [Пентковский 1993: 225-230].

современных болгарского и сербского языков.

Так, в их списках особого внимания заслуживают способы передачи сравнительной степени наречий, которым в ряде случаев соответствуют наречия с приставкой по- в положительной степени, имеющие значение сравнительной степени:

РГБ, Сев. 27 прѣже ȥахода слнцоу мало, аще є келїнскын мωнастырь, оуднраѥ поскоро канлав'жнгатель, желѣȥноѥ мало (16 об.)[31], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. пре вєрнѥ мало ȥаране· вьжнȥаюн канла оударае гвоȥѣно бнлце (л. 14) – Sin. gr. 1098 πρὸ τοῦ λυχνικοῦ εἰ ἔστιν ἡ μονὴ κελλιωτικὴ μικρὸν ταχύτερον κρούει ὁ κανδηλάπτης τὸ σιδηροῦν ἢ τὸ μικρὸν (13 г)[32].

РНБ, F.п.I.26 сьврьшаѥт же слоуба вса в сїн днь скоро н порано· троуда радн агрїнїѥ (182-182 об.), ср. РНБ, Q.I.1125 бываѥт же слоуба сего дне, поскоро ȥа троудь бывшн на бдѣнн (190 об.) - ЦИАИ 857 τῇ δὲ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἡ πᾶσα ἀκολουθία ἐκτελεῖται ταχύτερον διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας (144 v);

РГБ, Сев. 27 бываѥт' же, лоургнꙗ в' стыѥ нєлѥ, поскоро ȥа троудь бдѣнꙗ· вєрнѣ поȥно, кь нощн (л. 15)[33] – ЦИАИ 857 ἔστω δὲ ἡ λειτουργία τῆς ἁγίας κυριακῆς ταχύτερον διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας, τὸ δὲ λυχνικὸν βραδύτερον (9 v).

В списках перевода Никодима этот тип наречий зафиксирован и не в соответствии со сравнительной степенью в греческом: РНБ, Q.I.1125 поѥ тнпн поскоро (260 об., 262, 263 об., см. тж. 266 об.)[34] – ЦИАИ 857 ψάλλομεν τὰ τυπικὰ χῦμα (100 г). В других списках того же перевода греческому χῦμα соответствует наречие, образованное по модели по + сравнительная степень: РНБ, F.п.I.93 по ωбыю тнпн побрьже (л. 50) и т.д.

На современной южнославянской диалектологической карте выделяют несколько зон с различными структурными типами образования сравнительной степени наречий, в числе которых модель по + старая синтетическая форма компаратива (формы типа повече), модель по + позитив (по-много, по-многу), являющаяся наиболее аналитической, а также позитив, имеющий значение сравнительной степени (много) [Цыхун 1981: 199-205][35].

К локальным южнославянским лексемам раннего сербского перевода, возможно, следует отнести отнести и лексему поснютра/посоутра, которая не зафиксирована в словаре И.И. Срезневского. Кроме вышеприведенного примера, она зафиксирована еще в следующих случаях: РНБ, F.п.I.93 по плтн рства га нашего іс ха

---

31 То же РНБ, F.п.I.26, л. 55.

32 Ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 πρὸ τοῦ τὸν ἥλιον δῦναι, καὶ πρὸ τοῦ λυχνικοῦ μικρὸν ταχύτερον ὁ κανδηλάπτης σημαίνει τὸ σιδηροῦν (5 а); ЦИАИ 857 πρὸ τοῦ λυχνικοῦ μικρὸν ταχύτερον, ὁ κανδηλάπτης σημαίνει τὸ σιδηροῦν (10 г).

33 То же РНБ, F.п.I.26, л. 53 об.

34 Ср. второй перевод РГБ, Сев 27 поѥ тнпн брьже (26 об.).

35 Отличие балканославянских форм по + позитив от структурно идентичных форм типа полесского пóдалеко 'далековато' состоит в ясно выраженной "компаративной функции" *по* в балканской зоне, то есть в грамматической формализации этого элемента [Цыхун 1981:190-191].

клѥ͠мь л҃ургнѭ поснютра· троуда ра͡ агрнппнне (л. 34). БАН 67 клепе͠ посоутра троуда ра͡ бывшаго на агрнппнн (52 об.); РНБ, РНБ, Q.I.1125 бывае͠ же н лу͠ргїа в не͠, посѹтра, трѹда ра͡ прѣз всоу͠ нелю (л. 10); РНБ, Q.I.1125 бывае͠ же н лу͠ргїа в не͠ посѹтра трѹда ра͡ н вѣ͠ньа поѥт' се по͠зно кь вѣ͠роу (л. 10); РНБ, Q.I.1125 на лу͠ргїн клепае͠ поснютра, трѹда ра͡ агрнп'ные (л. 80). Параллелью ей может служить употребленная в болгарском служебнике НБКМ № 605 (XIV в.) лексема съвечеръ в предложной конструкции ѿ свечера ' ἀφ' ἑσπέρας. ἐςῦ λεχρεμῦ не описана в лексикографических справочниках. «Очевидно субстантивната форма е изгубила префикса съ-, а глаголната го е запазила и днес, срв. *свечерява се*» [Тончева-Тодорова 2005: 40]. То же выражение находится и в других служебниках, например, РНБ, Соф. 859 в литургии Преждеосвященных Даров (киприановской редакции): ѿ све͠ра (146 об.).

Во втором сербском переводе зафиксировано употребление наречия катадн͠евно 'каждодневно, повседневно': РГБ, Сев. 27 ска͠ како по͠бае͠ клепа͠, катадн͠евно (16 об.)[36], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. ска͠нние како по͠бае͠ клепатн·:· По͠бае͠ вѣ͠тн како клепатн на всакнн дн͠ь (л. 14) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 περὶ τοῦ πῶς χρὴ σημαίνειν καθεκάστην ἡμέραν. Δεῖ γινώσκειν πῶς χρὴ σημαίνειν καθεκάστην ἡμέραν (5 а)[37].

Прилагательное катадневнꙑн, от которого оно образовано, нередко встречается в источниках южнославянского происхождения XIV и последующих веков. Например, оно имеется в южнославянском переводе Жития Андрея Юродивого: катадн͠евноую пнщоу – τὴν καθημερινὴν τροφὴν (РНБ, Соф. 1286, XVI в., л. 52). Это же прилагательное характеризует язык Скитского устава, возникшего у южных славян, по всей вероятности, в начале XIV в. [Мансветов 1885: 298; Белякова 2002: 31]. С первым элементом ката- зафиксировано еще наречие каталѣто 'ежегодно' (Сборн. XV в.) [Сл.РЯ XI-XVII вв., 7: 88]; катадн͠ь и каталѣто отмечаются в рукописи РНБ Q.II-90 (Погод.) Номоканон [Белякова 2002: 31].

Следует отметить, что предлог ката, образующий первую часть этого греческого-славянского гибрида, зафиксирован уже в богослужебных рубриках Копитаровой триоди XIII в. в значении 'в течение, в продолжении': аще ли е мла͡ пѣ͠ да постарѣем' вьсѫ ст͠н· покланѣтн сѫ по͠бает ката стнха по ·г҃·щь (37 а) [Русек 1969: 175]. Ср. также ката 'κατά': ката годннѹ 'quotannis' [Даничић 1962: 441], ката .м҃. дн͠нн [Сл.РЯ XI-XVII вв., 7: 88].

Он встречается и в сербском списке Иерусалимского типикона Хил. 165 (XIV в.), текст которого восходит к первому болгарскому переводу: аще лн не оумѣѥть да даѥть ката оударенне вь клепало (1 об.). В ГИМ, Воскр. 9-перг. (ранний сербский перевод) и в Сев. 27 (второй сербский перевод) этот текст отсутствует. В греческих источниках РГАДА, БМСТ/ин. 77 и Sin. gr. 1098 параллельный текст также отсутствует.

---

36 То же РНБ, F.п.I.26 ска͠ како по͠бае͠ клепатн· катадневно (л. 55).

37 Ср. Sin. gr. 1098 Περὶ τοῦ σημαντῆρος. Δεῖ εἰδέναι ὅπως χρὴ σημαίνειν καθεκάστην ἡμέραν (13 r).

В списках раннего сербского перевода этот предлог также отмечен: РНБ, Q.I.1125 на ·г҃·м же пꙗ҄мѣ вьꙁвишаѥ гл҄а и ката слав҄у дїакоства (!) мала и вьглашенїа (7 об.)[38] – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 εἰς δὲ τὸν γ' ψαλμὸν ἀναρροῦμεν μικρὸν τὸ δευτέρον καὶ τρίτον ἀντίφωνων, εἰς τὸν ἦχον τῆς ἡμέρας· ἐν ἑκάστῳ δὲ ἀντιφώνῳ ποιεῖ ὁ διάκονος μικρὰν συναπτὴν καὶ ὁ ἱερεὺς ἐκφωνὴ (2 c-d)[39]; аще ли има҄ канѡ҄ кр҄товь ката п҄ѣ тро҄ вьскр҄сень ѿвлачет' се ирмо҄ ка҄у кр҄тнаго по҄ в҄ и тро҄ вьскр҄се по в҄ (л. 253).

Для обоих переводов характерна конкуренция различных моделей при передаче предлога διὰ со значением причины: 1) ꙁа + сущ.; 2) сущ. + ради; 3) дупликация обоих средств в составе модели ꙁа + сущ. + ради.

1) перевод Никодима: РНБ, Q.I.1125 в҄е бываѥ вьхо҄, ꙁа великы҄ ра҄ про҄ (173 об.); на трапеꙁѣ же пи҄е вино ꙁа труда ра҄ агрипниѥ (190 об., ср. 28 об.); в҄е сло҄ не бываѥ ꙁа труда ра҄ бывшеѥ агрип'ниѥ (36 об., 37 об., ср. 57) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 εἰς τὸ λυχνικὸν στιχολογία οὐ γίνεται, διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας (13 c); ꙁа иереи ра҄ (л. 223), но труда ра҄ агрипниѥ (8 об.); троуда ра҄ бдѣнию (189 об., ср. 215 об.); ꙁа троудь бывши на бдѣни (190 об.).

2) перевод Романа: РНБ, F.п.I.26 ꙁа троуда ради бдѣнїа (182 об.), ср. там же ꙁа троу҄ бдѣниꙗ (182 об.) – ЦИАИ 857 διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας (144 г).

Подобное явление характеризует и болгарские переводы ИТ, что позволяет говорить о продуктивности модели с одновременным употреблением предлога и послелога в южнославянском варианте книжного языка в данный период времени. Послелог ради в редких случаях связывался с предлогом ꙁа еще в древнеболгарский период, а с XIV в. в текстах появляются примеры с составным предлогом ꙁаради [Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999: 172].

Для грамматической характеристики обоих переводов значимо употребление в них двойственного числа в контекстах различного типа. При описании грамматической системы переводов нас в первую очередь будет интересовать так называемое конгруэнтное дв.ч., то есть согласовательное и координативное дв.ч.[40]

1. дв.ч. в конструкции с двумя именами, то есть сочетание "двух имен, сопровождаемых согласованными по смыслу атрибутивными или предикативными формами в дв.ч."[41].

Такой тип употребления мы находим в тексте ИТ при подлежащем, выраженном сочетанием двух существительных. При этом в сочетании двух имен могут быть реализованы две синтаксические модели: а) Nom. + Nom.; б) Nom. + съ + Abl. В одном случае первая из этих моделей представлена в переводе Никодима,

---

38 Ср. ниже употребление в этой функции предлога на: РНБ, Q.I.1125 на слав҄у самогл҄но ст҄моу (7 об.). Более точно отвечает греческому тексту ГИМ, Воскр. 9-перг. на третиѥм' же пꙗ҄мѣ вьꙁвишаѥм' гл҄· по ·в҄·м' же и ·г҄·ѥмь антифонѣ дни҄ гл҄е днинь҄тва мала иереи же вьꙁгл҄ (л. 4). Ср. тж. второй сербский перевод: РГБ, Сев. 27 на трет҄и пꙗ҄мь, подвиж҄и мало· втори же, и третїи антїфѡ҄, творить дї҄а, дїакон҄ь, мал҄а· їереи вьꙁгл҄а (л. 10).

39 То же Sin. gr. 1098, f. 5 r.

40 О конгруэнтном дв.ч. см. [Жолобов, Крысько 2001: 47].

41 [Жолобов, Крысько 2001: 47].

вторая – в переводе Романа, и она точно отражает конструкцию греческого текста:

ГИМ, Воскр. 9-перг. иерeи же и парaекклиiархь· изьш'ша ѿ ст҃го ѡ҃тариа, и створ'ша метa҃ие пр҃ѣ ст҃ыми дв'рми· такожє и кь странамь по ·а҃· и ѡшша станета на своє мѣсто (3 об.)[42], ср. РГБ, Сев. 27 ïерeи же сь канловжигатeлє҃· изьшьдшаа ст҃ымь жр'твникѡ҃, и сьтворьша метаниє пр҃ѣ ст҃ыми двьрцами, тако҃ и кь ѡбѣма ликома по кєдноу҃, ошьша стоита на мѣстѣ ихъ (9 об.)[43] – РГАДА, БМСТ/ин. 77 ὁ δὲ ἱερεὺς μετὰ τοῦ κανδηλάπτου, ἐξελθὼν τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου καὶ ποιήσας μετάνοιαν κατενώπιον τῶν ἁγίων θυρῶν· ὡσαύτως καὶ εἰς τοὺς χοροὺς πρὸς μίαν, ἀπερχόμενος ἵσταται εἰς τὸ στασίδιον αὐτῶν (2 c)[44].

В другом случае оба текста воспроизводят греческую модель Nom. + Nom.: ГИМ, Воскр. 9-перг. ѿходить иерeи и дик҃а· и створита метa҃ие игоумену или мѣстоу кєго· ꙗкоже пр҃же рѣко҃· и вьшша ѡблачита иерeнскыє ризы вь дика҃нницѣ· и вьшша вь ц҃рквь с к҃адилницомь (4 об.)[45], ср. РГБ, Сев. 27 ѿход҃и ïерeи, и дïк҃а, и творита м҃ениє, пр҃ѣстат҃ѣ· ли мѣстоу кєго· и вьшьша ѡблачита сщ҃енноую ѡдѣж҃оу вь дïаконицѣ и исходита вь ц҃рковь на исх҃о, с кадил҃ницею (л. 10)[46] - РГАДА, БМСТ/ин. 77 ἀπέρχεται ὁ ἱερεὺς, καὶ ὁ διάκονος, καὶ ποιοῦσι μετάνοιαν τῷ προεστῶτι, ἢ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ὡς προείρητα· καὶ ἐξελθὼν ἀλλάσσουσι τὴν ἱερατικὴν στολὴν, ἐν τῷ διακονικῷ· καὶ ἐξελθόντες ἐν τῷ ναῷ εἰσοδεύουσι μετὰ τοῦ θυμιατοῦ (2 d)[47].

При заметной вариативности форм ед. и мн.ч. в греческих списках самостоятельный выбор формы славянским переводчиком приобретает большое значение. В обоих переводах первая глагольная форма ставится в ед.ч., согласуясь по числу с ближайшим существительным в Nom., как и в греческом оригинале, чему способствовало и ее нахождение в препозиции к конструкции с двумя именами.

---

42 Ср. РНБ, Q.I.1125 ïерeи же сь параеккли҃арх҃о, изьш҃шаа и҃ ѡлтара творита м҃ениє пр҃ѣ ст҃ыми двєрми и тако и кь ѡбѣма странома по ·а҃· и ѡш҃ь станета на свои҃ мѣст҃ѣ (л. 7).

43 То же РНБ, F.п.I.26, л. 47 об. См. тж. РНБ, F.п.I.26 и походить нарєж҃енïи мнихь и ïерeи вь гробницоу· и творита тамо· сл҃ужбоу· також҃е (л. 158).

44 Ср. колебания в выборе формы числа при координации, отраженные в ЦИАИ 857: ὁ δὲ ἱερεὺς μετὰ τοῦ κανδηλάπτου ἐξελθὼν τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου καὶ ποιήσας μετάνοιαν κατέναντι τῶν ἁγίων θυρῶν· ὡσαύτως καὶ εἰς τοὺς χοροὺς πρὸς μίαν ***ἀπέρχομενοι ἵστανται*** εἰς τὸ στασίδιον αὐτῶν (6 r). В Sin. gr. 1098 согласование в ед.ч.: ὁ δὲ ἱερεὺς μετὰ τοῦ κανδηλάπτου ἐξελθὼν ... ποιήσας ... ἀπέρχεται (f. 4 v).

45 Ср. РНБ, Q.I.1125 ѿход҃и ïерeи и дïаконь и творита м҃е игоумен҃ꙋ и вьш҃ьша облачита се вь ризи и исходита вь ц҃рквь сь кадил'ницоую (7 об.).

46 То же РНБ, F.п.I.26, л. 48.

47 Греческие списки ИТ отражают в этом случае колебания между ед. и мн.ч. координируемых форм. Ср. данные некоторых других списков ИТ, содержающих другие версии этого текста: Sin. gr. 1098 ἀπέρχεται ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος καὶ ποιοῦσι μετάνοιαν τῷ προεστῶτι ἢ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ ***εἰσελθόντες*** ἐν τῷ διακονικῷ· ἀλλάσσουσι τὴν ἱερατικὴν στολήν· εἶτα εἰσοδεύουσιν ἐν τῷ ναῷ μετὰ τοῦ θυμιατοῦ (f. 5 v); Plut.10.15 βάλλουσι μετάνοιαν τῷ ἡγουμένῳ ὁ πρεσβύτερος καὶ ὁ διάκονος καὶ ἀπελθόντες ἐν τῷ διακονικῷ· ἀλλάσσουν καὶ εἰσοδεύου μετὰ τῶν λαμπάδων (f. 2 v).

Последующие координируемые формы, однако, не калькируют греческие, а последовательно употребляются в дв.ч. Это тем более существенно, что первые случаи постановки глагола в 3 л. мн.ч. при дв.ч. существительных появляются уже в XII в. и связаны именно с копированием числовой характеристики форм греческого оригинала[48].

В следующем случае в переводе Романа при обозначении совместности действия двух субъектов используется форма ед.ч. глагола, далее причастные формы согласуются во мн.ч., а завершает ряд форма глагола в дв.ч., являющаяся, таким образом, маркированной:

РНБ, F.п.I.26 и абие глаͤ иереи сь дїаконѡ· и начинаеть покланиати се прѣстатель сь иереѡмь· непокровенїи суще· твореще мѣнїа ·г· прѣ чтнымь древомь· и целовавше е творита прѣ нимь· и другго едно мѣнїе (179 об.) – ср. ЦИАИ 857 τοῦ δὲ ἱερέως ἀνοίξαντος τὴν θήκην, ἄρχεται ὁ προεστὼς σὺν τῷ ἱερεῖ προσκυνεῖν βάλλοντες μετάνοιας γ'· καὶ μετὰ τὸ ἀσπάσασθαι μετάνοια α' (143 г).

Таким образом, оба перевода сохраняют дв.ч. в данном типе употребления, лишь частично воспроизводя особенности греческого текста.

2. связанное дв.ч., то есть дв.ч. согласуемых и координируемых форм при количественно-именных конструкциях с числительными два-оба[49].

1. перевод Никодима.

Здесь зафиксированы формы дв.ч. координируемых слов при количественно-именном сочетании, что является, по всей видимости, переводческой нормой: РНБ, F.п.I.93 третицею творита ѡбѣ странѣ мѣнние вькоу (69 об.) – ЦИАИ 857 τὸ τρίτον βάλλουσιν οἱ δύο χοροὶ μετάνοιαν ἐπίσης (137 v); РНБ, Q.I.1125 аще еста два канѡа (л. 192); РНБ, Q.I.1125 ѡблиаета се и два тропа (287 об.).

Тем не менее, в переводе Никодима также представлены случаи использования мн.ч. вместо дв.ч. при числительном оба, при этом глагол находится в постпозиции к именной группе: София, БАН 67 тро профи егоже поють ѡба лика вькупѣ (109 об.).

2. перевод Романа.

Здесь, прежде всего, выделяются примеры правильной постановки форм глагола и причастий в дв.ч.: РНБ, F.п.I.26 аще боудета двѣ нѣли межоу хвомь рожство и просвѣщениемь (л. 111) – ЦИАИ 857 εἰ μὲν εἰσὶ δύο κυριακαὶ μεταξὺ τῶν Χριστουγέννων καὶ τῶν φώτων (67 г); РНБ, F.п.I.26 послѣ же глета оба лика вкоу· каавасию (л. 179) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 λέγουσιν οἱ δύο χοροὶ ὁμοῦ (69 v); РНБ, F.п.I.26 ѡблиаета се два мнича (231 об.); РНБ, F.п.I.26 сьвкоупльша се ѡба лика (л. 165); РНБ, F.п.I.26 прѣходещїима двѣма ламбадама и кадилници (л. 179)[50].

На этом фоне обнаруживаются случаи варьирования форм дв. и мн.ч. в одинаковом контексте: РНБ, F.п.I.26 аще еста два стыхь (231 об.) – ЦИАИ 857 εἰ

48 [Жолобов, Крысько 2001: 142].

49 Об особенностях употребления связанного дв.ч. см. [Жолобов, Крысько 2001: 46].

50 Согласовано по числу с ближайшим субъектом оборота дательного самостоятельного.

τύχωσι δύο ἅγιοι (23 v), но РНБ, F.п.I.26 аще ли же сѹ҇ два ст҇ыхь (230 об.); РНБ, F.п.I.26 аще ли два ст҇ыхь сѹ҇ (л. 232). Данные примеры примечательны еще и употреблением род. мн. прилагательного ст҇ыи при числительном два.

В другом примере при наличии двух однородных глагольных форм лишь первая (и ближайшая к количественно-именному сочетанию) форма имеет дв.ч., вторая ставится во мн.ч.: РНБ, F.п.I.26 сьвкоуплıаıета се ѡб҇ы оба лика к себѣ бл҇гоуинно поклонѥ҇· и поють такоже҇ (л. 170).

Примеры, фиксирующие появление предикативных форм во мн.ч. (в том числе и при наличии однородных глагольных форм в дв.ч.) при дв.ч. подлежащего в церковнославянской книжности нередки уже во второй половине XIII в. Это свидетельствует о том, что именно в XIII-XIV вв. происходит процесс вытеснения конгруэнтных форм дв.ч. формами мн.ч.[51]

Материал двух сербских переводов укладывается в данную схему, демонстрируя взаимозаменяемость форм дв. и мн.ч. в данном типе контекстов. В рассмотренных примерах употребление дв.ч. при координации является, следовательно, признаком книжности текста, поэтому при наличии во фразе нескольких координируемых форм необязательно, чтобы все формы были выдержаны в дв.ч., достаточно одной – ближайшей к именной группе либо же завершающей ряд. Вместе с тем, употребление дв.ч. при координации составляло характерную черту книжной нормы обоих переводов, и в отличие от поздних переводов и редакций ИТ, отказа от него не происходит.

Практика употребления дв.ч. в сербских переводах ИТ не вполне совпадает с афонской практикой, представленной, в частности, в правленой (афонской) редакции Апостола. По наблюдениям И. Христовой, для этой редакции Апостола характерно последовательное устранение дв.ч. и его замена на мн.ч., за исключением тех случаев, когда речь идет о парных объектах [Христова 2004: 771]. Данные сербских переводов ИТ свидетельствуют об одновременном проявлении иного подхода к дв.ч. в южнославянской книжной традиции XIV в.: речь идет не об отказе от использования дв.ч., а о становлении дв.ч. в качестве признака книжной нормы, причем вариативность дв. и мн.ч. в определенных типах контекстов, по всей вероятности, отражает, возможно, не столько процесс постепенной утраты дв.ч. в живом языке, сколько давление греческого оригинала.

Обратимся к рассмотрению некоторых синтаксических конструкций, употребление которых значимо для характеристики переводческой техники, реализованной в данных версиях ИТ. Прежде всего, это передача конструкции μετὰ + Gen. Греческая конструкция μετὰ + Gen., имеющая орудийное значение, может переводиться в славянских текстах двояко: с помощью конструкции съ + тв.п. или же при помощи беспредложного тв.п.

В первом сербском переводе преобладающим вариантом является тв.п. без предлога: ГИМ, Воскр. 9-перг. и чинить кр҇ть ка҇дилницомь пр҇ѣ ст҇ыми дв҇рьми и ѿходе кадить иконоу ст҇го (2 об.) – ср. ЦИАИ 857 καὶ ποιήσας σταυρὸν μετὰ τοῦ θυμιατοῦ κατέναντι τοῦ ἱλαστηρίου, ἀπέρχεται καὶ θυμιᾷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου (6 r); вьхо҇ть вь ц҇ркие дв҇ри· ҁнаменаıе ка҇дилницомь кр҇ть (л. 3) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ εἰσελθὼν

51 [Жолобов, Крысько 2001: 142-148].

εἴσω τῆς βασιλικῆς πύλης, χαράττει μετὰ τοῦ θυμιατοῦ σταυρόν (2 c); и ꙁнаменаѥ҃ каⷣилницомь ·г҃· кр҃тавбраꙁно (л. 3) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ ποιεῖ σταυρούς τρὶς μετὰ τοῦ θυμιατοῦ (2 c).

В списках первого сербского перевода встречается и калькированная конструкция с предлогом, но она употребляется намного реже беспредложной: так, в рукописи РНБ, F.п.I.93 на 9 употреблений модели с беспредложным тв.п. (см. лл. 1, 3 об., 4, 15 дважды, 95 четырежды) приходится 2 употребления модели съ + тв.п. (см. лл. 38 об., 82).

Употребление тв.п. без предлога характерно и для второго сербского перевода: РНБ, F.п.I.26 и творить кр҃ть кадиличею (л. 226); и ꙁнаменоуѥть кр҃ть кадилницомь (226 об.); творить кр҃ть кадилницомь прѣ҃ красныими двр҃ьми (226 об.). В списках второго перевода, однако, зафиксирована и конструкция с предлогом: РГБ, Сев. 27 ꙁнаменавь їерен сь каⷣилницⷪ҇ кр҃ть (л. 21).

Греческая модель "μετὰ + Gen." в орудийном значении последовательно передается конструкцией "съ + тв.п." в двух переводах Диатаксиса патриарха Филофея [Панова 2005: 131-133]. Она же является нормативной в двух болгарских переводах ИТ. Напротив, в русском переводе ИТ используется беспредложный тв.п. Творительный беспредложный являлся традиционным способом передачи значения средства и орудия в славянских памятниках: в старославянских памятниках нет убедительных примеров употребления творительного падежа с предлогом съ в значении орудия и средства [Ходова 1960: 126-129; Бауэрова 1963, с. 291-293]. Преобладание тв.п. без предлога в рассматриваемых сербских переводах объединяет их с текстами древней традиции.

Еще одним показателем принадлежности текста к определенной переводческой традиции (ранние/поздние, "буквальные"/"свободные" переводы) является передача греческого субстантивированного инфинитива в различных значениях.

Рассмотрим способы перевода греческого субстантивированного инфинитива в наших текстах. Конструкция πρὸ τοῦ + inf. + Acc., выражающая значение предшествования во времени, передается в обоих переводах отглагольным существительным с предлогом:

РГБ, Сев. 27 прѣжⷷ҇е ꙁахода сл҃нца (л. 8), ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. прежⷷ҇е ꙁахⷪ҇ сл҃нцоу (1 об.)[52] – ЦИАИ 857 πρὸ τοῦ δῦναι τὸν ἥλιον (5 v).

РГБ, Сев. 27 приѥмлѥ҃ екл҃нархь, прѣжⷷ҇е клепⷶ҇, вр҃ниѥ, вь роуцѣ, типⷶ҇ (л. 28)[53], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. подбаѥ҃ же екл҃нархоу прⷷ҇же клепанииа вр҃ниѥ приѥти вь роуцѣ типⷶ҇ (24-24 об.) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 δεῖ τὸν ἐκκλησιάρχην, πρὸ τοῦ σημᾶναι τὸν ἑσπερινὸν· ἀναλαμβάνειν ἐπὶ χεῖρας τὸ παρὸν τυπικον (7 c)[54].

Конструкция μετὰ τὸ + inf. + Acc., имеющая значение следования, передается в обоих переводах несколькими способами:

---

52 РНБ, Q.I.1125 прⷷ҇е ꙁахода сл҃нца (л. 6).

53 То же РНБ, F.п.I.26, л. 66 об.

54 Ср. ЦИАИ 857 δεῖ τὸν ἐκκλησιάρχην, πρὸ τοῦ σημᾶναι τὸν ἑσπερινὸν ἀναλαμβάνειν ἐπὶ χεῖρας τὸ παρὸν τυπικὸν (14 v).

1) с помощью существительного с предлогом по: РГБ, Сев. 27 по ꙁашьствию с҃лнца (8 об.), ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. по ꙁашьствию с҃лнца (л. 2)[55] – ЦИАИ 857 μετὰ τὸ δῦναι τὸν ἥλιον (5 v).

РГБ, Сев. 27 в вⷷ҇екоую ·м҃· бⷭ҇авлıаєⷮ игоумⷩ҇е въꙁбоудителıа цр҃кви· иже хоще҃ на всакⷪ҇ уте҃, по малѣ уте҃ıа встаıати и сътворь ме҃ниıа ·г҃· посрⷷ҇ѣ· таже ѡбходи҃ бра҃ю всоу тихо (27 об.)[56], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. вь вⷷ҇екоую ·м҃·цоу бⷭ҇авлıаєⷮ игоумень въꙁбоудителıа вь цр҃кви· иже хощеть на всако уте҃· по малоу уте҃· вьставь и створить мета҃ıа ·г҃· посрⷷ҇ѣ· по҃ ѡбходить бра҃ю всоу тихо (л. 24) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 τῇ μεγάλῃ μ'· σφραγίζει ὁ προεστὼς ἐξυπνιστὴν ἐν ἐκκλησίᾳ· ὃς ἐν ἑκάστῃ ἀναγνώσει, μετὰ τὸ ἀναγνῶναι μικρὸν ἀνίσταται τοῦ ἰδίου τόπου καὶ ποιεῖ τρεῖς μετανοίας εἰς τὸ μέσον· ἔπειτα διέρχεται τοὺς ἀδελφοὺς ἡσυχῇ (7 c)[57].

РНБ, Ф.п.И.26 и по помаꙁанїи ст҃го масла· бываєⷮ уа҃ ·а҃· и конуныи ѿпоу҃ (л. 86), ср. РНБ, Љ.И.1125 и по помаꙁани ст҃го нелеа бываєⷮ сьврьшень ѿпоу҃ (л. 42) – ЦИАИ 857 μετὰ δὲ τὸ δοθῆναι τὸ ἅγιον ἔλαιον γίνεται τελεία ἀπόλυσις (42 p).

РНБ, F.п.I.26 по покаⷤ҇енїи же ıерен ставь прⷷ҇ѣ краснимн дв҃рьми· кадить кр҃таѡбраꙁно (199 об.), ср. РНБ, F.п.I.93 по покаⷤ҇ении иıерен станеть прⷷ҇ѣ цр҃кыими дврьми и творить кр҃ть сь ка҃днницомь (л. 82) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τὸ θυμιᾶσαι πάντας, ὁ ἱερεὺς ἵσταται ἐνώπιον τοῦ βασιλικῶν πυλῶν· καὶ ποιεῖ σταυρὸν μετὰ τοῦ θυμιατοῦ (87 c)

РНБ, F.п.I.26 на великои ве҃рнїи· по покаⷤ҇енїи ѿ ереıа и рекшоу сла҃ ст҃ѣи и ıедииосоущнѣи глаєⷮ х҃с вскр҃се ·г҃· (30 об.) – ср. ЦИАИ 857 ὁ δὲ ἱερεὺς ἐν τῷ νάρθηκι μετὰ τὸ θυμιάσαι ἅπαντας κατὰ τάξιν... λέγει Δόξα τῇ ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ (155 r). Ср. тж. л. 136.

РНБ, F.п.I.26 по доспѣнїи же на҃· вжиꙁаıеть кандиловжигатель кандило (л. 199) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τοῦ συμφθάσαι ἡμᾶς· ἅπτει ὁ κανδηλάπτης πάσας τὰς κανδήλας τοῦ ναοῦ (87 r)[58].

2) конструкцией дательного самостоятельного: РГБ, Сев. 27 мало же поунноувшемь на҃, клепаєⷮ вⷷ҇екоıе (26 об.)[59], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. и мало поунноувшемь намь· клеплють вь великоıе било (л. 23) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τὸ ἀδειάσαι ἡμᾶς μικρὸν· σημαίνει τὸ μέγα (7 a-b)[60].

3) придаточным предложением, вводимым союзом ıегда (в переводе Романа): РНБ, F.п.I.26 егда же сьврьшеть целовь вса бра҃ıа· тогда приıемь ıерен ст҃оıе еу҃лие ѿ прⷷ҇ѣстателıа роукама· и полагаıеть ıе на ст҃ѣи трапеꙁѣ всѣмь же стоıещимь инокⷪ҇ ѿкрьвеномь· утет се пооучение слⷪ҇ в ст҃ыи ѡц҃а нашего· иѡ҃ ꙁла҃устаго· ѿ прⷭ҇тателıа (л. 201) – ср. РГАДА,

55 То же РНБ, Q.I.1125, л. 6 об.

56 То же РНБ, F.п.I.26, л. 66.

57 Ср. ЦИАИ 857, f. 20 r.

58 Ср. ЦИАИ 857 μετὰ δὲ τὸ συμφθάσαι ἡμᾶς· ἀναστὰς ὁ κανδηλάπτης ἅπτει πάσας τὰς κανδήλας (154 v).

59 То же РНБ, F.п.I.26, л. 65.

60 То же ЦИАИ 857, 18 r.

БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τὸ πληρωθῆναι ἀσπασμὸν· ἀναγινώσκεται ὁ λόγος τοῦ χρυσοστόμου παρὰ τοῦ προεστῶτος (88 a).

Конструкция διὰ τὸ + inf. + Acc., имеющая значение причины, передается с помощью различных славянских конструкций (с глаголом в личной форме или же с отглагольным существительным), но не калькируется:

РНБ, F.п.I.26 аще бо би по́бно пѣти се семоу сь пра́ннкӧ· пѣто би ѿ ıер̑млıань и вь тнпицѣхь напи̑но (л. 77), ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. аще бо би по́бно пѣти се ѿ иıер̑амлıань и вь тнпи бѣ напи̑но (41 об.) – ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 εἰ γὰρ ἦν εἰκὸς ψάλλεσθαι ταύτη σὺν τῇ ἑορτῇ· τίνος χάριν καὶ μετετέθη· διὰ δὲ τὸ μὴ ψάλλεσθαι παρὰ τοῖς ἱεροσολυμίταις καὶ ἐν τοῖς τυπικοῖς αὐτὰ ἀναγράφεσθαι (12 b)

РНБ, F.п.I.26 сиꙗ слоу̑ба бываı̑е· прѣ̑жеѡс̄щеннѣи не соущїи на ве̑рнїи· не прѣıехѿ бо творити прѣ̑жеѡс̄щенне до ср̂ѣ· развѣ тькмо аще ıе гдѣ ѿ ктиторıа повелѣние оуставлıено· зане да постить по прѣданию все братство (170 об.-171) - ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 αὐτὴ ἡ ἀκολουθία γίνεται τοῦ λυχνικοῦ, μὴ οὖσα προηγιασμένη· οὐ γὰρ παρελάβομεν ποιεῖν προηγιασμένην· μέχρι τῆς τετάρτης, διὰ τὸ νηστεύειν ἐκ παραδώσεως πᾶσαν τὴν ἀδελφότητα (68 c)

РНБ, F.п.I.26 творимь ·еі· ме̄нїи ѡбы̑· и трїи велика· и про̑ ·ві· льгко и равно исткьмлıениıа рада (!) вс̑ѣ (л. 173), ср. РНБ, Q.I.1125 и творить, ме̑ ·г· велика сь мл̑твою и проуни̑ ·ві· по скааннномоу ѹставѹ лько за изравненїа ра̂ вс̑ѣ (л. 177) – РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ ποιοῦμεν τὰς, ιε' μετανοίας ὡς συνήθες ... καὶ ποιοῦμεν ἀργὰς διὰ τὸ ἰσάζειν πάντας (70 a)[61]

Личной глагольной формой передается в переводе Романа конструкция εἰς τὸ + inf. + Acc.: РНБ, F.п.I.26 и мало посѣдимь вси· доидѣже множаишїи сьберѹт се (л. 172) - ср. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ μικρὸν καθέντες, εἰς τὸ πάντας, ἤτους πλείονας συναχθῆναι (69 b).

Наконец, с помощью одиночного инфинитива передается в обоих переводах конструкция τοῦ + inf.: РГБ, Сев. 27 дльжно ıеще и се знати братїи· не творити бесѣды дроугь кь дроугѹ, стоıеще вь стран̑а цр̑ковнихь (24 об.)[62], ср. ГИМ, Воскр. 9-перг. по̀баı̑е и сие вьнимати братии не творити бесѣды стоıеще вь странахь цр̑ковный̑ (л. 20) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 ὀφειλόμενον δὲ ἐστι καὶ τοῦτο γινώσκειν τοὺς ἀδελφοὺς, τοῦ μὴ ποιεῖν συντυχίας ἱσταμένους εἰς τοὺς χοροὺς τῆς ἐκκλησίας (6 b).

В переводе Романа не калькируются конструкции с субстантивированным инфинитивом и в том случае, когда они находятся в составе цитаты из Псалтыри: РНБ, F.п.I.26 по сьвршенїи кани̑ѡ· поуинаıемь ·д· пл̑ме· вьнегда вз̑в (л. 172) - РГАДА, БМСТ/ин. 77 μετὰ δὲ τὴν τοῦ κανόνος συμπλήρωσιν· ἀρχόμεθα τοῦ δ' ψαλμοῦ· ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαί με ... (69 b)[63].

---

61 Ср. тж. РГАДА, БМСТ/ин. 77 καὶ ποιοῦμεν μετανοίας, γ' ... ὁμοίως καὶ τὰς λοιπὰς, ιβ'', ἀργῶς διὰ τὸ ἰσάζειν πάντας (67 c).

62 То же РНБ, F.п.I.26, л. 63.

63 Следует отметить, что форма аориста читается в Пс. 4:2 во всех редакциях Псалтыри. Расхождения между редакциями касаются видовой основы глагола: вꙁывахъ (Синайская и Норовская псалтыри) – въꙁвахъ (Киприановская псалтырь). Однако в Норовской псалтыри была проведена правка, предположительное первоначальное чтение содержало инфинитивную

Следует заметить, однако, что во втором переводе калькированные конструкции зафиксированы в конце текста (по списку РНБ, F.п.I.26), в главе "о том, как подобает кадить": РНБ, F.п.I.26 ѥгда кадити ѥмоу ѥдиноу ѿ страньь (л. 227) – ЦИАИ 857 ἐν τῷ θυμιᾶν αὐτὸν εἰς ἕνα τῶν χορῶν (12 v); и тако вкоупѣ покланѣюта се· ꙁа ѥже не често творити соущїимь вь лицѣх' поклонѥниꙗ и всклонѥниꙗ· ѥже ѥ҇ ꙁнамение беꙁчиннию (227 об.) - ЦИАИ 857 καὶ οὕτως κοινῶς ἐκτελοῦσι τὴν μετάνοιαν, πρὸς τὸ μὴ συχνότερον ποιεῖσθαι τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς τὰς ἐπικλίσεις καὶ ἀνακλίσεις ὅπερ ἐστι σημεῖον ἀταξίας (13 r); тако бо на молитвахь беꙁ смоущениꙗ и беꙁь распре сьхранѣѥт се· и еже творити прѣклонѥниꙗ и встаниꙗ равно всѣмь (225 об.); подобаѥ вѣдѣти· ꙗко ꙁане бити стїрьь много поѥт се поль и҇· и на хв҇· и половина на ств (л. 187); поѥмь настоѥщаго гла҇ ꙁа мртвы ка҇ по ·ꙃ҇· на панахи҇· в пе҇· ве҇· ꙁанѥ пѣти се реньнимь на ѹ҇ (л. 232); понаѥм' же чтеꙗ в трапеꙁѣ· дѣꙗ҇· тьлкованиꙗ ꙁлаꙋстаго· ꙗко кон'чати и҇ до неле всѣ҇ стыи҇ (204 об.); на ѹ҇рнїи прѣже почети се вжиꙁаѥ҇ кан'дилов'жигатель кандила· и свѣще (205 об.)[64].

Таким образом, первый сербский перевод по отношению к передаче инфинитивных конструкций примыкает к древним переводам, отказываясь от калькирования греческого оригинала и тем самым не совпадая с афонской практикой. Второй перевод в основном демонстрирует ту же тенденцию (что тем более примечательно в связи с его афонским происхождением). Вместе с тем, наличие некоторого числа калькированных конструкций в конце списка РНБ, F.п.I.26 требует дополнительного обращения к другим спискам этого перевода.

Представленный в работе материал двух сербских переводов ИТ позволяет сделать определенные выводы об отношении их переводчиков к практике языковых исправлений, проводившихся в XIV в.: если в лексической системе этих переводов наличествуют черты "новой" нормы (что отражается наиболее ярко в виде последовательного употребления в них терминологических грецизмов), то грамматико-синтаксическая система реагирует на происходящие в книжном языке изменения в меньшей степени (оба перевода отражают тенденцию к употреблению дв.ч. координируемых форм и не калькируют последовательно греческие синтаксические конструкции). Эти выводы позволяют, в свою очередь, отнести каждый из рассмотренных переводов к "раннему" или "позднему" типу славянских переводов ИТ. Для ранних славянских переводов ИТ характерна грецизация лексики (в первую очередь, терминологической) при отсутствии ярких синтаксических калек (в частности, субстантивированного инфинитива). Типологической параллелью здесь могут служить переводы Охридской книжной школы (примечательно, что некоторые архаичные грецизмы, появляющиеся в раних переводах ИТ, типа профитиꙗ, оутросъ как раз характерны для Охридской школы). По этим признакам первый сербский перевод типологически относится к ранним переводам ИТ. Второй сербский перевод имеет свой набор грецизмов, часть которых является приметой поздних переводов и редакций ИТ (это обусловлено его происхождением из контактного греческо-

---

конструкцию вънегда прїꙁывати ми [Норовская псалтырь, 2: 238]. Вариант РНБ, F.п.I.26 совпадает с чтением Киприановской псалтыри, то есть псалтыри правленой редакции, однако такое же чтение содержит и Болонская псалтырь XIII в., принадлежащая к древней редакции [Дуйчев 1968: 7].

64 Для этих примеров соответствия в ЦИАИ 857 нет.

славянского центра). Вместе с тем, в нем не отмечены архаичные грецизмы, характерные для раннего болгарского и сербского переводов. Но, подобно ранним переводам ИТ, второй сербский перевод также в большинстве случаев не калькирует субстантивированный инфинитив, тем самым примыкая к ранней традиции славянских переводов ИТ. Таким образом, этот перевод занимает промежуточное положение между ранними и поздними переводами ИТ.

ЛИТЕРАТУРА

Бауэрова 1963 –Бауэрова, М. Беспредложный творительный падеж в старославянском языке // Исследования по синтаксису старославянского языка. Прага, 1963, с. 287-311.

Белякова 2002 - Белякова, Е.В. Славянская редакция Скитского устава // Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2002, 4 (10), с. 28-36.

Даничић 1962 – Daničić, D. Rječnik iz književnih starina srpskih. Graz, 1962.

Дуйчев 1968 - Дуйчев, И. Болонски псалтир. Български книжовен паметник от XIII в. София, 1968.

Евангелие от Иоанна 1998 – Алексеев А.А., Пичхадзе А.А., Бабицкая М.Б. и др. Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.

Жолобов, Крысько 2001 – Жолобов, О.Ф., Крысько, В.Б. Историческая грамматика древнерусского языка. Двойственное число. М., 2001

Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999 - Иванова-Мирчева Д., Харалампиев, И. История на българския език. Велико Търново, 1999.

Мансветов 1885 – Мансветов, И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.

Миркович 1956 - Мирковић, Л. Романов типик // Зборник за друштвене науке. Матица српска, 13-14, 1956, с. 47-60.

Миркович 1957 - Мирковић, Л. Типик архиепископа Никодима // Богословље, 1 (16), 1957, № 2, с. 12-19.

Миркович 1958 - Мирковић, Л. Типик архиепископа Никодима (свршетак) // Богословље, 2 (17), 1958, № 1, с. 69-85.

Норовская псалтырь 1989 – Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века. Издание подготовили Е.В. Чешко, И.К. Бунина, В.А. Дыбо, О.А. Князевская, Л.А. Науменко. Ч. 2. София, 1989.

Панова 2005 – Панова, С.И. "Диатаксис" патриарха Филофея Коккина в кругу родственных текстов (характеристика переводческих принципов и лексико-синтаксической нормы). Дипломная работа, машинопись. Москва, МГУ, 2005.

Пентковский 1993 - Пентковский, А. М. Из истории литургических преобразований в Русской церкви в третьей четверти XIV столетия // Символ, 29, 1993, с. 217-238.

Пентковский 2004 - Пентковский, А. М. Иерусалимский Устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004, с. 153-171.

Пентковская 2004 – Пентковская, Т.В. Житие Василия Нового в Древней Руси: проблемы оригинала и перевода // Вестник Московского университета, серия 9 (филология), 2004, 1, с. 75-96.

Пентковская 2006 - Пентковская, Т.В. Иерусалимский Устав в рукописи из коллекции П. Фекулы (Fekula-VI) // Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова. М., 2006, с. 147-174.

Пентковская в печати а) – Пентковская, Т. Ранние южнославянские переводы Иерусалимского Типикона: особенности лексико-грамматической нормы // Многократните преводи в Южнославянското Средновековие. Сборник с доклади от конференция в София, юли 2005 г. (в печати).

Пентковская в печати б) - Пентковская, Т.В. Ранняя русская редакция Иерусалимского Устава, ее лингвистический характер и место в русской переводной традиции // ТОДРЛ, 59, 2006 (в печати).

Пентковская в печати в) - Пентковская, Т.В. Русские редакции Иерусалимского

Устава нач. XV в. и их соотношение с евфимиевской редакцией (литургическая лексика) // Търновска книжовна школа (в печати).
Русек 1969 - Русек, Й. Из лексиката на среднобългарските триоди // Известия на Института за български език, 17, 1969, с. 149-179.
Сл. РЯ XI-XVII вв. – Словарь русского языка XI- XVII вв. Вып. 1-26
Тончева-Тодорова 2005 - Тончева-Тодорова, Х. Развой на старобългарските чинопоследования за встъпване в монашество през X-XVIII век. Пловдив, 2005.
Фасмер II – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1996.
Христова 2004 – Христова-Шомова, И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Т. 1. Изследване на библейския текст. София, 2004.
Ходова 1960 – Ходова, К.И. Значение творительного беспредложного в старославянском языке // Ученые записки института славяноведения. Т. XIX. М., 1960, с. 101-158
Цыхун 1981 – Цыхун, Г.А. Типологические проблемы балканославянского языкового ареала. Минск, 1981

Татјана В. Пентковскаја

СРПСКИ ПРЕВОДИ ЈЕРУСАЛИМСКОГ УСТАВА ИЗ XIV ВЕКА: ОСОБЕНОСТИ ЈЕЗИКА И ПРЕВОДИЛАЧКЕ ТЕХНИКЕ

У првој половини XIV века, у епоси владавине краља Милутина и његових наследника, настају два српска превода Јерусалимског устава (даље – ЈУ): превод из 1319. године, који је настао на иницијативу српског архиепископа Никодима (Никодимов типик), и превод који се појавио у светогорском манастиру Хиландару, а чији најранији препис, Романов типик, датира из 1331. године. Оба ова превода потичу из различитих грчких редакција ЈУ: из "основне" и одговарајуће "келијско-киновијске" редакције. Особености језика и преводилачке технике ових двеју српских верзија ЈУ биће размотрене у овом раду.

Нарочиту пажњу треба посветити литургијској терминологији која представља језгро лексичког система словенских превода ЈУ. Пореде се грцизми који се односе на литургију са њиховим словенским еквивалентима из ова два превода. Низ грцизама из ових превода (агрипнија, литија, метаније, полијелеј, типик, стихологисати) јавља се и у каснијим редакцијама ЈУ, а такође се срећу и грцизми који нису задржани у следећим редакцијама ЈУ. Осим тога, посматрају се регионалне лексичке варијанте које су карактеристичне за српске преводе ЈУ (на пример, "исход" за означавање уласка свештеника у олтар у време службе).

Анализирају се, такође, специфичности у превођењу синтаксичких конструкција у свакој од српских верзија ЈУ: начини превођења грчког супстантивизираног инфинитива, низа предлошко-падежних конструкција (с предлозима: en, meta, dia). Посматрају се и морфолошке особености ових превода: употреба двојине у различитим контекстима (слободна двојина; двојина уз бројеве два, оба; двојина других чланова синтагме), а такође и неки регионални облици у систему деклинације.

Два превода ЈУ показују како значајне сличности у погледу преводилачких принципа, што је последица њиховог појављивања у истој говорној средини, тако и извесне разлике, условљене њиховим настанком и то не само због разлике између грчких оригинала (текстолошки аспект) већ и због разлика у месту настанка – периферија и центар međусловенских и словенско-грчких контаката. Последњи разлог, по свему судећи, објашњава нешто већу регионализацију Никодимовог типика на лингвистичком плану у односу на Романов типик.

Лора Тасева (София)

ТРЕТИЯТ ЮЖНОСЛАВЯНСКИ ПРЕВОД НА ТРИОДНИТЕ СИНАКСАРИ
(атрибуция на няколко синаксарни текста)*

Триодните синаксари, чието авторство се приписва на известния византийски писател Никифор Калист Ксантопулос († 1335 г.), представляват сбирка от обяснителни текстове за празниците от Великопостния и Цветния цикъл, изпълняващи ролята на функционален паралел на проложните четива. След подробни текстологически проучвания наскоро бе коригирано мнението, че през четиринайстото столетие тази сбирка е преведена само веднъж у южните славяни. Към известния превод на Закхей Философ, запазен в синайските ръкописи № 23 и № 24[1], бяха добавени още три славянски текстови разновидности. Първата от тях е свързана по всяка вероятност с кръга на патриарх Евтимий (нататък се отбелязва със сигла *E*). Тя се основава на Закхеевия превод, но представлява негова съществена редакция при използване на гръцки източници[2]. Установено бе освен това, че през втората половина на XIV в. са възникнали още два независими превода. Единият от тях (*D*) се локализира в Сърбия[3], а за другия (*C*) – условно наречен "трети", се предполага, че е възникнал в книжовен център с безюсов правопис някъде в днешна Западна България, Сърбия или Северна Македония[4]. И двата новооткрити превода на синаксарния корпус се отличават с известна непълнота. При *D* тя се изразява в компилиране на първите шест четива от Закхеевата версия – от Неделята на митаря и фарисея до Неделя сиропусна, със самостоятелния превод на останалите 25, посветени на празниците от Първата събота на поста до Неделята на вси светии. За превод *C* досега е доказано със сигурност само съществуването на единадесетте синаксара за Великопостния цикъл – от Неделя на митаря и фарисея до Събота на Акатиста. В цялост или частично те са съхранени в следните ръкописи: *F.n.I.103*[5] + *F.n.I.103a*[6] + *Вяз F.124/9*[7], *ЦИАИ 509*[8], *НБКМ 1158*[9], *ЗЕС 683*[10], *НБКМ 221*[11], *F.I.750*[12], *НБКМ 209*[13], *НБКМ 211*[14]. Както беше посочено другаде, тези източници се

---

* Статията е разработена в рамките на проект, финансиран от германската фондация Alexander von Humboldt.

1 Срв. Розов 1914: 17-19; Clark 1952: 21; Попов 1978: 402-410.

2 За нея по-подробно виж Тасева 2004.

3 Taseva 2002; Тасева 2003.

4 Тасева 2003; Тасева 2005.

5 Срв Отчет за 1891 год.: 27-31; Гранстрем 1953: 107.

6 Срв. Отчет за 1895 год.: 48-49; Гранстрем 1953: 107-108.

7 Принадлежността на фрагмента *Вяз. F. 124/9* към същия ръкопис се доказва не само от кодикологическите прилики, но и от факта, че прекъснатият на л. 48v текст на Синаксара за Събота сиропусна продължава на л. 9r от *F.n.I.103*.

8 Срв. Krastanov 1997: 52.

9 Срв. Стоянов, Кодов 1964: 19.

10 Срв. Мошин 1974: 202.

11 Срв. Цонев 1910: 143.

12 Срв. Турилов1986: 174, Но1644

13 Срв. Цонев 1910: 138.

отличават със забележително единство в кодикологическо и текстологическо отношение. Изброените постни триоди са сръбски, като при това отсъстват данни за връзка на който и да е от тях със Света гора[15]. Всички (с изключение на *НБКМ 209*) са писани в две колони с по 29-31 реда. Синаксарите се намират на съответните места в службата, а не в края на ръкописите. Всъщност повечето от кодексите имат непълноти поради механични загуби[16]. На практика само два от тях съдържат данни, по който може да се съди за разподялбата на материала между Триод и Пентикостар[17]. *НБКМ 1158* отразява по-разпространената в славянската книжнина делитба, според която Постният цикъл приключва в Петък от Шестата неделя на поста, т.е. преди Лазарова събота. *ЦИАИ 509* пък продължава със службите за Лазарова събота, Неделя цветна и дните от Страстната седмица до Пасха включително. В края на ръкописа е поместена и част от службата за Четвъртък на Възнесение. Всички служби съдържат синаксари. Съпоставката на тези десет четива в *ЦИАИ 509* с трите познати ми основни южнославянски текстови разновидности на сбирката за Цветния цикъл – Закхеевия превод, неговата търновска редакция и сръбския превод *D*, показа, че първите три текста (за Лазарова събота, Неделя цветна и Великия понеделник) и началото на четвъртия (за Великия вторник) се отличават значително и от трите споменати версии, а останалите (от втората част на Синаксара за Великия вторник до Синаксара за Пасха и този за Четвъртък на Възнесение) следват доста точно Закхеевия превод. Идентична контаминация с шев на същото място в Синаксара за Великия вторник се открива и в някои цветни триоди – българския безюсов ръкопис *БАН 46*[18] и сръбския *НБКМ 936*[19], като в първия синаксарите са разположени като компактна сбирка накрая на ръкописа, а във втория те стоят на съответните места в службата. Към същата текстова разновидност принадлежат втората част от Синаксара за Събота Лазарова и четивата за Неделя цветна и Великия понеделник в компилативния ръкопис от Хилендарския манастир № *416*[20].

Въз основа на изложените дотук факти се пораждат някои в известна степен свързани въпроси:

1) Какво е мястото на синаксарите за Лазарова събота, Неделя цветна, Великия понеделник и началото на този за Великия вторник в *ЦИАИ 509, БАН 46* и *НБКМ 936* (за удобство нататък ще обозначавам тези текстове със сигла *X*) в текстовата традиция на този корпус у южните славяни?

2) Ако те са част от по-голяма преводна цялост, може ли да бъде идентифицирана тя?

---

14 Срв. Пак там, с. 139

15 Известно изключение прави късният и явно компилативен атонски свидетел *Hil 416*. В него постните синаксари следват Закхеевия превод, а само текстът за Събота на Акатиста е по превод *C*. Същевременно в него са поместени и характерните само за ръкописите от тази група три евангелски хомилии за Втората, Четвъртата и Петата неделя на поста (срв. Taseva 2002).

16 Такива са *НБКМ 209, НБКМ 211, НБКМ 221, F.n.I.103 + F.n.I.103a + Бяз F. 124/9, ЗЕС 683, F.I.750.* Срв. цитираните по-горе описи.

17 Според И. Карабинов и двете деления са еднакво разпространени (1910: 214).

18 За него срв. Кодов 1969: 85-88.

19 Срв. Стоянов, Кодов 1964: 95-96.

20 За него Срв. Богдановић 1978: 162.

3) Ако пък са резултат от частичен превод, направен за да се запълни механична липса в използвания протограф, в рамките на каква книга е извършен той – на Постен триод, който отразява по-разпространеното поне през XIV-XV в. в гръцката (но не и в славянската) традиция деление между Триода и Пентикостара с граница Пасха[21], или на Цветен триод, който според обичайната за епохата славянска практика включва и материала за Страстната седмица?

За съжаление известните археографски, кодикологически и макротекстологически факти не дават категоричен отговор на нито едно от тези питания, а само позволяват изграждане на различни предположения. Според мене възлово значение за поставените въпроси има изясняването на отношението между групата синаксари *X* и преводния корпус *C*? Затова тук ще се опитам да анализирам данните за атрибуцията на група *X*, които могат да се извлекат от самите текстове. Ще съпоставя вече установените особености на преводаческата техника, използвана в единайсетте четива от версия *C*, с тези в неатрибуираните синаксари *X*, за да установя степенната на сходство помежду им и респективно възможността те да са дело на един и същ преводач. Данните ще бъдат поставени в контекста на останалите южнославянски версии на триодните синаксари, за да се постигне по-голяма обективност на заключенията. Въз основа на резултатите от тази четворна съпоставка и някои езикови черти на текстовете от група *X* ще се опитам да оценя възможността те да са част от преводния цикъл *C*.

I. В началото бих искала да приведа някои езикови аргументи в полза на твърдението, че **групата *X* представя самостоятелен превод** в сравнение с версиите *A, E* и *D*.

I. 1. За това свидетелстват несинонимичните от гледна точка на славянския узус варианти, които се основават на **независим превод на гръцката лексема**:
ἀχάριστον δῆμον 'народ', но и 'народно събрание' – *A* невъзьблг҃нъіѫ <u>людн</u> *Sin24* f. 17r6 – *E* безьблг҃тныꙗ <u>людн</u> – *X* неблг҃одарьство <u>съборъ</u> – *D* неблг҃одарнне лю҃н [22];
πείσῃ 1. 'убеждавам, уверявам', 2. 'подчинявам' – *A, E* оувѣрн҃ *Sin24* f. 17r6 – *X* повннеть – *D* сътворн;
ἀναβίωσις 'възраждане, възкресение' – *A* ожнтнѥ *Sin23* f. 385v18, 20 (поморфемен превод) – *E* жнвота – *X* въставлѥннѥ (смислов превод) – *D* подвнгнѫтнѥ, въстаннѥ.

I. 2. Доказателство за самостоятелна работа с гръцки оригинал дават някои разночетения, за които би могло да се предположи, че се дължат на **паронимия в гръцки**:
ἀπόῤῥητός τις λόγος (ἀπορρητός 'забранен, непозволен, който не може да се каже') – *A, E* нензглан҃но слово *Sin24* f. 17r9 – *X* недоумѣтелно слово (вероятно от ἄπορος 'труден за разбиране') – *D* ненз҃ренно слово;

---

21 От 22-та прегледани от мене гръцки триоди и пентикостари от XIV и XV в., предимно от Светогорските манастири, само *Koutl 307* (срв. Lambros 1895: 309, № 3380) – Пентикостар от XIV в. отразява другия тип деление, при което Страстната седмица влиза в неговия състав.

22 За краткост топиката на примерите се посочва само по синайските ръкописи. При цитирането се спазва графиката на основния за всеки превод препис, който в списъка на използваните ръкописи стои на първо място. Изключение се допуска само в случаите, когато в представителния свидетел има пропуск или механична загуба.

ἔροιτο (от ἐρῶ Futurum на λέγω) – *A, E* реᴗетъ *Sin24* f. 16v27 – *X* въпрашаѥть (от ἐρήσομαι Futurum на ἐρωτάω) – *D* ѡпнтаѥть;

τὰ σκεπτόμενα (от σκοπέω, σκέπτομαι 'гледам, обмислям') – *A* мыслимаа *Sin23* f. 385v13 – *E* мнсль имее / промышленїꙗ – *X* покрываемаа (от σκεπάω 'покривам') – *D* сьмысльна;

διέλαβον – *A, E* прїꙗшѧ *Sin23* f. 386r17 – *X* рѣше (вероятно от διέλεγον) – *D* исправише.

Разбира се, не може да се прецени дали грешките са допуснати при акта на превеждането или са заложени още в използвания византийски ръкопис. По-важно е, че те и в двата случая свидетелстват за независимата работа на преводача на *X* с византийски оригинали, тъй като вариантите намират своята мотивация в гръцките графични форми и тяхното разчитане.

II. Преводачески принципи и преводаческа техника. В предходни изследвания бе установено, че Закхеевият превод, неговата Търновска редакция и превод *C* се стремят към по-голяма формална близост до византийския оригинал отколкото превод *D*. На практика обаче те пресъздават гръцките езикови модели по различен начин, с различни средства и в нееднаква степен, като по-независим е превод *C*[23].

Преди да се спра върху особеностите на преводаческата техника в група *X*, трябва да направя уговорката, че неголемият текстов обем на разглежданите синаксари *X* осигурява не особено богат изворов материал и съответно ограничава обхвата на подложените на съпоставка особености. Редица характерни за версия *C* преводачески похвати не могат да бъдат проследени в разглежданите четива, тъй като те не съдържат достатъчно езикови данни, позволяващи обективни изводи. Затова тук ще бъдат коментирани само отделни преводачески решения.

II.1. Количествена идентичност на синтактично равнище. Сравнително добре са представени в група *X* номиналните конструкции с дистантно употребен член. Както вече бе посочено на друго място[24], при тези гръцки изрази превод *A* и неговата редакция *E* прибягват по-често до относително местоименние 'Еже отколкото превод *C*, а най-независим от византийските синтактични модели е превод *D*. Наблюденията ми върху предаването на гръцкия член в номинални конструкции в синаксарите за Първата събота и Първата неделя на поста, от една страна, и в тези от Лазарова събота до Великия вторник са обобщени в следната таблица. Първото число отразява броя на случаите, в които гръцкият член има местоименен корелат иже, а второто – случаите, в които той остава без формално съответствие:

	A	*E*	*C*	*D*	*X*
С1п и Н1п – 26 случая	14 : 12	15 : 11	11 : 15	6 : 20	---
Слаз-Ввт – 19 случая	8 : 11	7 : 12	...	3 :16	5 : 14

Вижда се, че количествените показатели за двата текстови отрязъка не са напълно идентични в рамките на отделните версии. Като цяло формалната зависимост от гръцкия оригинал в постните синаксари е по-значителна[25].

23 Taseva 2002, Тасева 2003 и Тасева (под печат).

24 Тасева 2003: 10-11.

25 Обяснение на този факт би могло да се търси и в психологията на преводаческия процес,

Съотношението обаче между отделните преводи се запазва: *A* и *E* използват много по-често от *D* корелат иже. Следва да се отбележи и фактът, че междинната позиция между формалистично ориентираните версии *A/E* и по-свободната *D*, която в Постния цикъл се пада на превод *C*, за изследваните синаксари се заема от група *X*. По-долу представям няколко примера за илюстрация на тази констатация:

τὰς κατὰ γῆν ποιουμένου διατριβὰς – *A* ꙗже по земли творѧщоу прѣбываніа *Sin23* f. 385r3-4 – *E* ꙗкоже по земли творѧщемоу пребываніа – *D* по земли творещоу хоженіе – *X* по земли творещоу шьствие;

τὸ τῆς Ἀναστάσεως μυστήριον – *A, E* еже въскрсеніа таинствоу *Sin23* f. 385r14-15 – *D* вьскнію таина – *X* вькрьсениꙗ таиньство;

ἐν τῷ κατὰ τὴν Κωνσταντινόπολιν παρ᾽ αὐτοῦ δομηθέντι Ναῷ – *A* въ еже въ костандинѣ градѣ ѿ него създанѣмъ храмѣ *Sin23* f. 385v26-27 – *E* въ константини гра ѿ него създаннѣмь храмѣ – *D* еже вь црн градѣ сьзданноую црквь – *X* вь иже вь констаньтинѣ градѣ· ѿ него сьзаньномь храмѣ;

τὴν κατὰ θανάτου τοῦ Χριστοῦ προσημαινόντων νίκην – *A, E* еже на смрътъ хвѫ побѣдѫ *Sin24* f. 10r22-23 – *D* еже на смрть побѣдоу – *X* ѥже на сьмрь хвоу побѣдоу;

τὸν ἐξ ἐθνῶν ἡμᾶς λαόν – *A* ѧже ѿ ѫзыкъ на людии *Sin 24* f. 10r27 – *E* и ѿ ꙗзыкь люе – *D* езыни люи – *X* ѥже ѿ ѥзыкь на люи;

μετὰ τὴν τῶν Βαΐων διήγησιν – *A* по еже вѣтвѣ повѣсти *Sin24* f. 16v16 – *E* еже ѿ вѣтвїи повѣсти – *D* по врьбномоу приказанию (104) – *X* по ѥже ѡ вана· повѣсты.

II. 2. Количествена тъждественост на морфемно равнище. Различните текстови разновидности следват принципа за количествената тъждественост (1:1) между гръцкия образец и славянския превод в различна степен и на словообразувателно равнище. В по-ранни изследвания бе установено, че последователността при провеждане на този принцип при еднокоренните думи във версията на Закхей е сходна с тази в представителни за атонската редакция богослужебни текстове като Томичовия псалтир и Рилското евангелие от 1361 г. (*НБКМ № 31*)[26]. В превод *C* количественият принцип не се съблюдава така педантично и по поморфемното възпроизвеждане на структурата на гръцките лексеми той се доближава както до формално по-свободния превод *D*, така и до класически старобългарски преводи като паримейния и тълковния текст на Исай[27]. За нагледност привеждам данните от направената въз основа на синаксари от Постния цикъл статистика[28]:

при който с натрупването на практически опит и напредването в текста книжовникът добива повече увереност и си позволява по-голяма свобода спрямо първообраза.

26 Тасева 2000: 191.

27 Тасева (под печат).

28 Преките заемки не са включени в преброяването.

	обследвани словоформи	префигирани думи	композита	непрефигиран и думи	словосъчета ния
Тр. син. A	515	464 = 90,1%	-	49 = 9,5%	2 = 0,4%
Тр. син. E	569	502 = 88,2%	3 = 0,5%	63 = 11,1%	1 = 0,2%
Тр. син. D	511	377 = 83,2%	-	68 = 15%	8 = 1,8%
Тр. син. C	567	479 = 84,4%	5 = 0,9%	73 = 12,9%	10 = 1,8%

Такова наблюдение бе проведено и върху синаксарите от Лазарова събота до Великия вторник. Резултатите са представени в долната таблица.

	обследвани словоформи	префигирани думи	композита	непрефигиран и думи	словосъчета ния
Тр. син. A	153	141 = 92,1%	-	11 = 7,3%	1 = 0,6%
Тр. син. E	125	107 = 85,6%	1 = 0,8%	13 = 10,4%	3 = 2%
Тр. син. D	148	123 = 83,1%	1 = 0,7%	16 = 10,8%	8 = 5,4%
Тр. син. X	148	128 = 86,5%	-	18 = 12,1%	2 = 1,4%

От съпоставката на двете таблици се вижда, че, макар количествените характеристики при отделните преводи да не съвпадат като абсолютни стойности (колебанието е до 2-2,5%), йерархията помежду им приблизително се запазва. Най-строго възпроизвежда морфемната структура на гръцката дума Закхеевият превод, а най-свободен спрямо нея е сръбският превод *D*. Търновската редакция *E* бележи отстъп от количествената тъждественост във втората изследвана група текстове. Данните за синаксарите *X* не са идентични с тези за постните синаксари от превод *C*, но отново им отреждат аналогичната междинна позиция между версии *A* и *D*, като близостта до сръбския превод *D* е по-голяма. Затова може да се приеме, че и при спазването на количествените критерии на словобразувателно равнище се наблюдава близост между група *X* и превод *C*. За да не останат тези изчисления само суха статистика, привеждам някои примери за това, как в превод *C* и група *X* по-често отколкото в Закхеевия превод и търновската му редакция се пренебрегва морфемната тъждественост чрез пропуск на префикси и суфикси или използване на словосъчетания:

Превод C

καταспάζομαι – *A, E* облобъıꙁати *Sin23* f. 159r25 – *C* лобъıꙁати – *D* цѣловати;

παρέρχομαι – *A, E* прѣходити *Sin23* f. 160v8 – *C* ити – *D* om.;

ἀναιδής – *A, E* бестоудьнъ *Sin23* f. 159r27-28 – *C* лютъ – *D* бесрамьнъ;

ὑπερφυής – *A, E* прѣѥстьствьнъ *Sin23* f. 160v13 – *C* пачеѥстьствьнъ – *D* выше ѥстьства;

ἐπιλαμβάνω – *A* объдрьжати *Sin23* f. 158r8 – *E* обънмати – *C* правити – *D* дрьжати;

γραπτός – *A, E* писанъ *Sin23* f. 160r27 – *C* написанъ – *D* чрьтѣнь.

Група X

διατριβή – *A, E* прѣбъıваниѥ *Sin23* f. 385r4 – *X* шьствиѥ – *D* хоженїѥ;

διατρίβω – *A, E, D* прѣбъıвати *Sin23* f. 385r26 – *X* прѣходити;

διατρίβω – *A, E, D* прѣбъıвати *Sin23* f. 385v14 – *X* шьствовати;

ὑπερφυής – *A, E* прѣѥстьствьнъ *Sin23* f. 386r10-11 – *C* пачеѥстьствьнънъ – *D* выше ѥстьства;
περιφέρω – *A* обносити *Sin24* f. 10r16-17 – *E, X* носити – *D* дръжати;
но: παραλαμβάνω – *A, E* имати *Sin24* f. 16v13 – *X* приѧти – *D* приимати;
ὑποζύγιον – *A, E* ꙗрьмииҷь *Sin24* f. 10v2 – *X* подꙗрьмьникъ – *D* подꙗрьмьниҷь.

III. Лексикално равнище.

III. 1. Семантично съответствие. За синаксарите от Постния цикъл вече е установено, че разликите между отделните текстови разновидности се изразяват не само в съблюдаването на количествената идентичност на морфемно равнище, но и в качествената вариативност на словообразувателно и лексикално равнище. Нерядко в трите превода се използват различни съответствия на гръцките представки, наставки и корени, като обикновено по-точното речниково съответствие стои в Закхеевия текст, докато *C* и *D* подхождат по-свободно[29]:
ἀνακαλέω – *A, E* възъвати *Sin23* f. 159v8 – *C, D* призъвати;
ἀπαλείφω – *A, E* отрѣти *Sin23* f. 161r11 – *C, D* потрѣти;
ἀποδίδωμι (med-pass) – *A, E* отъдати сѧ *Sin23* f. 161r16 – *C* въздати се – *D* подати;
ἐκφέρω – *A, E* изнести *Sin23* f. 159v2 – *C* изѧти – *D* изложити;
κιβώτιον – *A, E, C* ковьчежьць *Sin23* f. 159v3 – *D* ковьчегъ;
μετασκευάζω – *A, E, C* прѣтварѣти сѧ *Sin23* f. 159r29 – *D* прѣстроити сѧ;
μεταστέλλω – *A* посъланиѥ приѧти *Sin23* f. 158r8-9 – *E* присылати сѧ – *C, D* призъванъ быти;
но: ἐπώνυμος – *A, E* порекло *Sin23* f. 158r19-20 – *C* тъзоименьнъ – *D* om.

И в синаксарите за Лазарова събота, Неделя цветна, Великия понеделник и частта от Великия вторник обикновено по-точните речникови значения на кореновите и префиксните морфеми се намират в Захкеевия превод, а превод *D* и група *X* се отклоняват по-често от тях:
καταχέω – *A* низливати *Sin24* f. 10r10 – *E* възливати – *X* обливати – *D* изливати;
προπέμπω – *A, E* прѣдъсылати *Sin24* f. 10r17 – *X* прѣдъити – *D* провараждати;
περιάγω – *A* обводити *Sin24* f. 10r26 – *E* въходити – *X* окрьстъ ходити – *D* окрьстъ обводити се;
ἀναρρήγνυμι 'разчупвам, разрушавам, правя да изскочи, избухвам, появявам се' – *A, E* въстръгнѫти сѧ *Sin24* f. 16v6 – *X* вънити – *D* изити;
εὐφημία – *A* бл҃гохваленїе *Sin24* f. 10r20 – *E* бл҃годаренїе – *X, D* слава;
но: ἀειθαλῶν – *A, E* цьвтѫщїи *Sin24* f. 10r25 – *X* пр҇нозеленыи – *D* неувеноую.

Може да се обобщи, че тенденцията към по-свободно предаване на семантиката на гръцките морфеми отново успоредява превод *C* на постните синаксари с превод *X* на синаксарите от Лазарова събота до Великия вторник.

III. 2. Заемки. Въз основа на материал от Постния цикъл вече бе неколкократно изтъквано, че по ясно изразения си пуристичен стремеж към последователна замяна на гръцките заемки чрез славянски неологизми или калки

29 Тасева (под печат).

Закхеевият превод се противопоставя на останалите текстови разновидности (*E, D, C*). Тази тенденция се потвърждава и в разглежданите синаксари, където версии *E, D* и *X* редовно запазват утвърдените в книжовния език гърцизми:

ὠμοφόριον – *A* рамоносъ *Sin23* f. 385v22 – *E, X, D* омофоръ;

στάδιον – *A, E* пъприще *Sin23* f. 385r24 – *X, D* стадии;

ἀρχιερεύς – *A* прѣвосвѧщеньникъ *Sin24* f. 10v6, *Sin23* f. 385v10, 15 – *E, X, D* архиерѣи;

πατριάρχης – *A* отьценачальникъ *Sin24* f. 16r12 – *E, X, D* патриархъ;

ἀρχιευνοῦχος – *A* начальникоскопьць *Sin24* f. 16r19-20 – *E* начальникъ кѫпьцоу – *D* прьвъı евноухъ – *X* началнъ скопьцемъ;

εὐαγγελιστής – *A* благовѣстьникъ *Sin23* f. 386r13, *Sin24* f. 16v15 – *E, D, X* евангелистъ;

εὐαγγέλιον – *A* благовѣстие *Sin23* f. 386r16, *Sin24* f. 26r17 – *E, X, D* евагелие.

Поради общия характер обаче на тази търпимост към гърцизмите за повече текстови разновидности тя няма качества на атрибуиращ аргумент по отношение на синаксарите от група *X*.

III. 3. Известни указания обаче могат да се потърсят в някои сходни **лексикални предпочитания** в постните синаксари от превод *C* и четирите текста от група *X*.

Наблюдава се абсолютно разграничение между версиите в начина, по който се предава гръцкият термин ὑπερφυής, засвидетелстван в четивата за Неделя първа на поста (*Sin23* f. 160v13), Събота на Акатиста (*Sin23* f. 391v1 и 3) и Лазарова събота (*Sin23* f. 386r10-11). И трите превода прибягват към калкиране, използвайки за основа лексемата ѥстьство, която е характерното за атонските текстове съответствие на гр. φύσις[30]. Закхеевият превод и неговата Търновска редакция остават най-близо във формално и смислово отношение до гръцката дума като и в четирите цитирани случая използват прѣѥстьственъ. В сръбския превод *D* редовно стои семантично точният, но словообразувателно по-свободен израз въıше ѥстьства. Терминът пачеѥстьственъ отговаря на изискването за количествена тъждественост, а безизключителната му употреба в превод *C* и група *X* прокарва още една обединяваща линия помежду им.

Гръцката лексема πρεσβεία, която участва в заключителните формули на пет четива (*Sin23* f. 24r12, 81r24, 161v2-3, 386v2, *Sin24* f. 17r28), се превежда във версии *A, E* и *D* без изключение чрез молитва. Три от случаите попадат в Постния цикъл, като в един от тях (за Неделята на митаря и фарисея) превод *C* се съгласува със Закхеевия превод, а в другите два (за Събота сиропусна и Първата неделя на поста) предлага разночетене мольба. Останалите две употреби на πρεσβεία са в синаксарите за Лазарова събота и Великия понеделник. За тях в група *X* се появява предпочитаният в превод *C* вариант мольба.

Различни са и начините за предаване на гръцкия предлог διὰ в трите превода. Разпределението на осемте му съответствия в Синаксара за Неделя трета на поста и тринайсетте в синаксарите от Лазарова събота до Великия вторник е представено в долната таблица.

30 Йовчева (под печат).

	A (НЗ+СЛаз-Ввт)	D (НЗ+СЛаз-Ввт)	C (НЗ)	X (Слаз-Ввт)
предлог ради	8 (4 + 4)	9 (5 + 4)		
задлог ради		1 (0 + 1)	4	10
ꙁа	3 (0 + 3)	2 (1 + 1)		1
по	1 (0 + 1)	1 (0 + 1)		1
о		3 (0 + 3)		
сь + тв.п.		1 (0 + 1)		
безпр. тв.п.	7 (4 + 3)		3	1
безпр. род.п.	1 (0 + 1)	2 (2 + 0)	1	
безпр. в.п.		2 (0 + 2)		
пропуск	1 (0 + 1)			

Налага се обобщението, че в превод *A* преобладават предлогът ради и безпредложният творителен, в превод *D* се предпочита най-вече предлогът ради, в превод *C* се срещат най-често задлогът ради и безпредложният творителен, а в текстовете от група *X* се отбелязва ясно изразен превес на задлога ради. Прави впечатление, че ако в превод *D* задпоставената позиция на ради е по-скоро спорадично явление, то в *C* и *X* тя има характеризираща стойност. Това твърдение се покрепя и от разпределението на всички употреби на въпросната лексема независимо от нейните гръцки съответствия. В таблицата по-долу са обобщени количествените данни за позицията на ради спрямо пълнозначните думи в разглежданите текстови разновидности въз основа на Синаксара за Третата неделя на поста и на синаксарите от Лазарова събота до Великия вторник.

	A	*D*	*C*	*X*
НЗп	6 пр. : 0 задл.	6 пр. : 1 задл.	0 пр. : 6 задл.	
Слаз - Ввт	5 пр. : 0 задл.	4 пр. : 2 задл.		0 пр. : 12 задл.

Вижда се, че докато в Закхеевия превод ради е познат само като предлог, а сръбският превод *D* рядко го използва и като задлог, то неговата задпоставена позиция е типична както за езика на превод *C* и така и на група *X*. Ето и няколко примера:

НЗ διὰ τὴν συντριβὴν – *A, D* ради съкроушенїа *Sin23* f. 238v13 – *C* съкроушенїа ради;

НЗ διὰ τῆς νηστέας – *A* ради поста *Sin23* f. 238v20 – *D* ради постнꙋ горꙋнꙋ – *C* поста ради;

Слаз δι' αὐτό – *A* ꙁа то *Sin23* f. 386r15 – *D* ꙁа се – *X* его ради;

Слаз διὰ τῆς μυστικῆς σιτοδοσίας – *A* пшеницодательствомъ *Sin24* f. 16v9-10 – *D* ра҃ пшеницоданїа – *X* пшеницоданїа ради;

Слаз διὰ κατάνυξιν – *A* ꙁа ꙋмиленїа *Sin24* f. 17r20 – *D* ра҃ оумиленїа – *X* оумиленїа ра҃;

Слаз διὰ τῆς συνειδήσεως – *A* съвѣстїа *Sin24* f. 17r19 – *D* ра҃ сьвѣсти – *X* свѣсти ра҃.

И така въз основа на направената съпоставка се налагат следните заключения:

1) По отношение на преводаческата техника се установяват съществени

паралели между синаксарите за Постния цикъл в превод *C* и тези от Лазарова събота до Великя вторник в превод *X*, като сходствата обхващат особености, както на синтактично, така и на лексикално и словообразувателно равнище.

2) Редица лексикални и граматични съвпадения между тези две текстови групи, ясно ги противопоставят на останалите разглеждани версии на триодните синаксари.

3) С оглед на горните две констатации може да се приеме, че превод *C* на синаксарите за Постния цикъл и превод *X* на синаксарите за Лазарова събота, Неделя цветна, Великия понеделник и първата част за Великия вторник са части на една и съща преводна версия.

Отворени остават някои въпроси. Какъв е бил пълният обхват на версията, съставена от текстовете в превод *C* и *X*: какъвто го познаваме днес – т.е. само единадесетте постни синаксара по *C* и четирите по X, или пък е включвал повече четива – например за цялата Страстна седмица до Пасха или дори до края на Цветния цикъл? Какъв точно е генезисът на тази текстова разновидност – отделен превод на цялата триодна сбирка или част от нея, който след това бива инкорпориран в триодите, какъвто е случаят със Закхеевия превод, или поотделно превеждане на четивата в рамките на някакво редактиране и напасване на славянския Триод към определен гръцки представител на тази книга.

Използвани ръкописни източници[31]

за превод А:

Постен триод № 23 от манастира "Св. Екатерина", български, до 1360 г.[32] (= *Sin23*)

Цветен триод № 24 от манастира "Св. Екатерина", български, до 1360 г.[33] (= *Sin23*)

за редакция Е:

Постен триод 13.1.4 от Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург, български, края на XIV в.[34]

Постен триод № 1381 от НБКМ, края на XIV в., сръбски[35]

Постен триод № 938 от НБКМ, началото XV в., български[36]

Постен триод № 74 от ЦИАИ, София, XV в., български[37]

Постен триод № 582 от НБКМ, първата половина на XVI в., сръбски[38]

за превод C[39]:

Постен триод *F.n.I.103 + F.n.I.103a + Vjaz F. 124/9* от РНБ в Санкт-Петербург, трета четвърт на XIV в., сръбски.

---

31 Изказвам сърдечна благодарност на колегите от съответните ръкописни отдели в София, Санкт-Петербург и Белград, които ми съдействаха в осигуряването на копия от посочените извори.

32 Clark 1952: 21.

33 Пак там.

34 Срезневский, Покровский 1910: 122; ПС XI-XIV вв.: 238, № 880.

35 Срв. Христова, Караджова, Вутова 1966: 61-67.

36 За неговата принадлежност към новоизводните триоди срв. Попов 1978: 408 и 2004: 180, а за датировката му – Стоянов, Кодов 1964: 96-97.

37 Срв. Спространов 1900: 114-115.

38 Срв. Цонев 1923: 86-89.

39 Срв. препратките към съответните каталози и описания за източниците за превод *C* и група *X* в началото на статията.

Постен триод № 509 от ЦИАИ, София, първа половина на XV в., сръбски.
Постен триод F.I.750 от РНБ в Санкт Петербург, първа половина на XV в., сръбски.
Постен триод ЗЕС 683 от Петербургския филиал на Института за история, 1438 г., сръбски.
Постен триод № 1158 от НБКМ, първа половина на XV в., сръбски
за превод D:
Сборник триодни синаксари № 105 от манастира Високи Дечани, 1370-80 г., сръбски.[40]
Сборник триодни синаксари № 104 от манастира Високи Дечани, 1375-85 г.[41], сръбски.
за група X:
Постен триод № 509 от ЦИАИ, София, първа половина на XV в., сръбски.
Цветен триод № 936 от НБКМ, XIV в., сръбски.
Цветен триод № 46 от БАН, София, 1488 г., сръбски.

40 Срв. Гроздановић, Станковић 1995: 38.
41 Срв. пак там, с. 38.

ЛИТЕРАТУРА:

Богдановић 1978 = Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд 1978.

Гранстрем 1953 = Гранстрем, Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Ленинград 1953.

Гроздановић, Станковић 1995 = Гроздановић, М., Станковић, Р. Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Књ. друга. Водени знаци и датирање. Београд 1995.

Йовчева (под печат) = Йовчева, М. Традиция и новое в богословской терминологии афонских редакторов XIV века. – В: Церковнославянский язык: история, исследования, преподавание. Сборник материалов научной конференции. Москва, (под печат).

Карабинов 1910 = Карабинов, И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. Санкт-Петербург 1910.

Кодов 1969 = Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. София 1969.

Мошин 1974 = Мошин, В. А. Южнославянския рукописи в Архиве ленинградского Отделения Института АН СССР. – В: Археографический ежегодник за 1973 г. Москва 1974.

Отчет за 1891 год. = Отчет Императорской публичной библиотеки за 1891 год. Санкт-Петербург 1894.

Отчет за 1895 год. = Отчет Императорской публичной библиотеки за 1895 год. Санкт-Петербург 1898.

Попов 1978 = Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в. – Български език, 28, 1978, № 5, 402-410.

Розов 1914 = Розов, Б. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая. – Минало, 1914, № 9, 17-19.

Спространов 1900 = Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на българската църква в София. София 1900.

Стоянов, Кодов 1964 = Стоянов, М., Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София 1964.

Тасева 2000 = Тасева, Л. Езикът на преводача Закхей: между книжовното наследство и формалистичните тенденции на епохата. – Slavia, 69, 2000, № 2, 189-210.

Тасева 2003 = Тасева, Л. Триодните синаксари у южните славяни през 14 век (Постен цикъл). – В: Славянска филология, 23. Доклади и статии за XIII международен конгрес на славистите. София 2003, 5-17.

Тасева 2004 = Тасева, Л. Книжные взаимоотношения между Святой Горой и Тырново в свете текстовой традиции Триодного синаксаря. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. София 2004, 185-203.

Тасева 2005 = Тасева, Л. Въпроси около локализацията на третия южнославянски превод на триодните синаксари от XIV век. – В: XXXI научна конференција на XXXVII Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Охрид, 16-17 август 2004 г.). Скопје 2005, 203-215.

Тасева (под печат) = Тасева, Л. Единство и многообразие на преводаческите норми през XIV век (По материал от два южнославянски превода на триодните синаксари). – В: Сборник в чест на 65-годишнината на Климентина Иванова. София, (под печат)

Турилов 1986 = Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в.,

хранящихся в СССР. Москва, 1986. Составитель А.А. Турилов. Москва 1986.
Христова, Караджова, Вутова 1996 = Христова, Б., Караджова, Д., Вутова, Н. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 5. София 1996.
Цонев 1910 = Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека София. Т. 1. София 1910.
Цонев 1923 = Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. София 1923.
Clark 1952 = Clark, K. Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950. Washington 1952.
Krastanov 1997 = Krastanov, T. Manuscrits slaves dans la collection de l'Institut d'histoire de l'Eglise et ses Archives auprès du Patriarchat bulgare. Centre International d'information sur les sources de l'histoire Balkanique et Mediterranéenne (= Bulletin d'information, CIBAL, 16). Sofia 1997.
Lambros 1895 = Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν Κωδικῶν ὑπὸ Σπιριδῶνος Π. Λαμπροῦ. Τ. I. Cambridge, 1895.
Taseva 2002 = Taseva, L. Die Synaxarien zum Triodion und Pentekostarion in südslavischen Übersetzungen des 14. Jahrhunderts. – Zeitschrift für slavische Philologie, 61, 2002, № 1, 25-40.

Лора Тасева

ТРЕЋИ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИ ПРЕВОД ТРИОДНИХ СИНАКСАРА

У раду се анализира недавно откривен трећи јужнословенски превод синаксара који се читају у време Великог поста, а чији грчки оригинал потписује познати византијски писац Никифор Калист Ксантопулос. Појава овог превода везује се најкасније за последњу четвртину 14. века, а услед одсуства конкретних података о месту његовог настанка за сада се узима да је то широки ареал данашње западне Бугарске, источне Србије или северне Македоније. Нешто детаљније анализирани су принципи и техника превођења који су коришћени у стварању овог корпуса текстова. Конкретна решења на синтаксичком, лексичком и творбеном нивоу пореде се са онима из друге три јужнословенске верзије истих текстова – са средњебугарским преводом Закхеја Филозофа, са његовом трновском редакцијом и са српским преводом, чији се најстарији преписи чувају у збирци манастира Дечани. Закључци који су уследили након поређења, с једне стране, још једном потврђују независни карактер овог трећег превода посних синаксара, а, с друге стране – објашњавају његово место у контексту преводилачких активности на Балкану током 14. века.

Татјана Суботин-Голубовић (Београд)

ЈЕДНА ГРУПА МИНЕЈА МИЛУТИНОВОГ ВРЕМЕНА

Време владавине краља Милутина представља у много чему преломну епоху у развоју средњовекввне Србије. Стицајем околности, тек је из овог времена сачуван известан број рукописа, а међу њима и једна мања група минеја, зборника богослужбене намене, који садрже службе непокретног (календарског) циклуса. Овој групи минеја Милутиновог времена (из последње четвртине XIII и прве четвртине XIV века) припадају следећи рукописи:

Ундољски 75 – служабни мин. за септембар–фебруар преписан, вероватно, у лаври Св. Саве освећеног, чему би могао ићи у прилог запис на коричном листу, начињен канцеларијским писмом XIV века: SIA KNIGA S(VE)T(A)GO MONASTIRA ARHAGGELA MIHAILA; на основу још два записа из XVI и XVII века може се закључити да се у то време рукопис још увек налазио у Јерусалиму. Ундољски га је набавио 1835. године у лаври Св. Саве Освећеног. Овај рукопис садржи и једну од старијих редакција служби светоме Сави српском.

Сирку 2 (БАН 45.5.10) – служабни миней за мај–јун, са пролошким читањима; ("минеј попа Ђурђа", који је и први писар у Унд. 75, из чега може да се закључи да су оба рукописа преписана у истом скрипторију).[1]

Дечани 32 – служабни минеј за јул и август, пергамент, 141 лист, запис писара Оливера.[2]

САНУ 58 – служабни минеј за септембар, октобар и новембар, 1320/30. год., пергамент, 112 листова; 28. октобра има службу св. Арсенију Српском.[3]

Хиландар 608 – служабни минеј за децембар, пергамент, 168 листова; садржи прологе старије редакције.[4]

ЦИАИ 403 – служабни минеј за јануар и фебруар, веома је оштећен, сачувана су свега 63 пергаментна листа; садржи тзв. софијску службу св. Сави).[5]

НБКМ 516 (Софија) – фрагменти служабног минеја за октобар и новембар (свега 39 листова).[6]

БАН 19 (Софија) – служабни минеј за јануар, 327 пергаментних листова.[7]

---

1 *Сводный каталог славяно-русских книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век, выпуск 1 (Апокалипсис - Летопись Лаврентьевская),* Москва 2002, 576 (бр. описа 281).

2 Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII век)*, Београд 1982, бр. 656.

3 Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије,* Београд 1901, бр. 48; Д. Богдановић, *Инвентар*, бр. 707.

4 Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара,* Београд 1978, 214; Т. Суботин-Голубовић, *Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века,* Хиландарски зборник 10, САНУ, Београд 1998, 153–177.

5 Д. Богдановић, *Најстарија служба светом Сави,* Београд 1980.

6 НБКМ – Народна библиотека "Кирил и Методи", Софија.

7 Хр.Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българска академия на науките,* София 1969, 39-40 (бр.19).

Хлудов 156 – служабни минеј за март–август (вероватно преписан за Богородицу Љевишку); 8 листова из овог рукописа налази се у колекцији Шћукин 48; обе колекције чувају се у ГИМ-у.8

ГИМ, Музејска збирка 2853 – празнични минеј са искључиво Христо – богородичним празницима (и јако скраћеним триодом: Лазарева субота, Цвети, Ускрс и Вазнесење).9

РНБ F. п. I 70 – служабни минеј за децембар, са пролошким читањима; има и циклус азбучних стихира на претпразновању Рођења Христовог (приметни су трагови глагољског предлошка).10

Приликом проучавања минеја Милутинове епохе отварају се многобројна питања на која нисмо увек у могућности да дамо прави одговор. Основни проблем јесте тај, што немамо сачуван ниједан целовит комплет служабних минеја, који би могао да послужи као полазна тачка наших истраживања; други, не мање важан проблем јесте чињеница да немамо сачуван ниједан српски типик XIII века, па стога немамо ни поузданих сазнања о богослужбеној пракси тога доба. Сва своја сазнања црпемо из појединих књига литургијског садржаја, као што су у првом реду минеји, али и октоиси и триоди, у којима се понекад могу наћи и исписи из типика. Тешком муком слажемо коцкице мозаика који, највероватније, никад нећемо успети у потпуности да довршимо.

Минеји који су овом приликом узети у обзир, у погледу свога састава и структуре постојећих служби, прилично су разнородни и сликовито говоре о времену које је претходило усвајању Јерусалимског типика у српској средини. Пажња се може (и мора) посветити текстолошким питањима (уколико постоји довољно компаративног материјала који би омогућио истраживања у овој области); неопходно је пажљиво анализирати календаре сваког појединог минеја старијег периода, а затим у сачуваном грчком материјалу потражити најприближнији извор. У неколико рукописа ове групе сачувани су исписи из типика на крају већег броја служби, нарочито оних већих, значајнијих, што представља значајан путоказ у истраживањима која тек треба да уследе.

Захваљујући истраживањима обављеним у току последњих десетак година, обогаћена су (у целини) наша знања о богослужбеној пракси која је претходила времену када је примат преузело богослужење по правилима која прописује Јерусалимски типик. Кратко ћемо рећи, узимајући у обзир резултате досадашњих истраживања, да је углавном успостављена (макар и у грубим цртама) она основна нит историјског развоја богослужења у источној цркви. Богослужење какво данас познајемо и чији се историјски развој може пратити формирало се после иконокластичких сукоба. Евергетидски типик, који је, као што ћемо нешто касније видети, играо важну улогу у литургијском животу средњовековне Србије, по класификацији Дмитријевског припада групи тзв. ктиторских типика. Дмитријевски је, такође, закључио да је овај типик настао у другој половини XI века, а да је текст

---

8 А. Попов, *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И.Хлудова,* Москва 1872, 311; С.Николова, М.Йовчева, Т.Попова, Л.Тасева, *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог,* София 1999, 41-42 (бр.описа 34); *Сводный каталог,* 628-632.

9 Захваљујем се А. А.Турилову, који ми је скренуо пажњу на овај рукопис.

10 *Сводный каталог*, 589 (br. opisa 456).

сачуван у рукопису бр. 788 Атинске националне библиотеке заправо познија прерада из прве половине XII века; он је такође установио и да је синаксар Евергетидског типика (даље – ЕТ) тесно повезан са типиком Велике цркве. Осим тога, утврдио је да посебна служба тзв. "παννυχύς" (панахида) представља једну од битних одлика овога типика, као и да ова служба нема ничег заједничког са палестинском "агрипнијом" која постоји у Јерусалимском типику.11 На даљи ток истраживања у овој области значајно је утицало и увођење у сферу интересовања литургичара тзв. Студитско-Алексејевског типика, који је између 1034. и 1043. године саставио патријарх цариградски Алексије Студит.12 Током истраживања која су уследила, установљено је да и Евергетидски типик припада студитској традицији, као и да се заснива на првој редакцији студитског синаксара.13 Већ споменута панихида (како се та служба назива у словенским рукописима), служила се после вечерње, и састојала се од 50. псалма, канона са седалном и кондаком, химне "слава ва вишњих Богу", трисветог и отпуста. У типику Велике цркве, који се формирао већ после иконоклстичких сукоба, панихида је улазила у састав дневног круга богослужења, и одатле је прешла у Евергетидски типик.14 Л. Мирковић је као једну од битних одлика ЕТ навео и читање из праксапостола на панахиди.15 У групи минеја које смо укључили у ово истраживање, панихида се среће прилично често. Тако нпр. Унд. 75 има панихиде: 7. септембра (претпразновање рођења Богородице), 9. септембра (св. праведних Јоакима и Ане), 14. септ. (Крстовдан), 23. септ. (зачеће Јована Претече); 26. октобра (св. великомученик Димитрије); 1. новембра (св. бесребреници Козма и Дамјан); 5. јануара (претпразновање Богојављења), 6. јануара (на Богојављење) итд. Дечански минеј бр. 32 има ову службу: 1. августа (св. Макавеји), 2. августа (пренос моштију св. апостола Стефана), 6. авг. – на Преображење (и још је додато: **чтеник вь конци панахиде вь пра҃ѯе апостоле** – из Саборне посланице Петрове), 7. авг. (попразновање Преображења) изричито је наглашено да се панахида не поје, 8. авг. попразновање – има панахиду, 14. (претпразновање Успења Богородице), 15. Успење, 17, 18, 19, 20, 21, 22. – све попразновање, 23. – Одање празника, 29. – Усековање главе св. Јована Крститеља, овде се и изричито спомиње читање из праксапостола на панахиди. Ова служба спомиње се више пута и у рукопису САНУ 58, нпр. 27, 28, 29, 30, 31. октобра, 6, 7, 9. новембра итд. Даље нећемо набрајати. Панахида се појављује

---

11 А.А.Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. т.I. Τυπικα,* Киев 1895, XXXIII – LIII.

12 А.М.Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси,* Москва 2001.

13 А.М.Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы,* Богословские труды 38 (....) 325; исти, *Студийский устав и уставы студийской традиции,* Журнал Московской Патриярхии 5 (2001) 78.

14 J. Mateos, *Le Typicon de la Grand Eglise. t.I, Le cycle des douze mois,* Roma 1962. (Orientalia Christiana Analecta 165); А.М.Пентковский, *Ктиторские типиконы,* 325–326 (са старијом литературом).

15 *Хеортологија, или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве,* Београд 1961, 466 (на празник Благовести, али има и других примера). У ХИЛ 608 читање из праксапостола предвиђено је на панахидама у Недељу св. праотаца (половина посланице Јеврејима) и у Недељу пред рођењем Христовим (у Недељу светих отаца) – остатак посланице Јеврејима. Упор.: А.А.Дмитриевский, *Τυπικα,* I, 56, 429.

и у осталим минејима ове групе, што само потврђује њихову везу са Евергетидским типиком.

Литургичари су утврдили и да је на формирање ЕТ имала утицаја и богослужбена пракса манастира на витинијском Олимпу, преко које су у њега продрли елементи палестинског богослужења, оличени у празничним и васкрсним "блаженим" који се поју на литургији и представљају сразмерно позни елемент у палестинској пракси. Главни центар трансмисије палестинског утицаја био је манастир Васкрсења Христовог на Галисијској гори код Ефеса, чији је оснивач био Лазар Галисијски, некадашњи монах лавре Св. Саве Освећеног (пренос његових моштију прославља се 17. јула). О неким "блаженим" који су запажени у словенском рукописном наслеђу (руском и бугарском) већ су писали А. Пентковски и М. Јовчева.[16] Резултати њихових истраживања подстакли су ме да обратим пажњу на евентуалну појаву "блажених" у српским минејима ове епохе, тим пре што је њихово постојање било утврђено у рукопису бр. 113 софијске Народне библиотеке, који је невероватно близак Дечанима 32. И заиста, у овом дечанском рукопису наишла сам на трагове праксе појања васкрсних и празничних "блажених" на литургији. Тако се 6. августа на литургији поју блажени празнику, исти као и они које су објавили Јовчева и Пентковски. Но, ипак, мада се у основи ради о истим блаженим, постоје извесне текстолошке разлике, овде доносимо њихов пун текст:

ѕипикь · бл(а)ж(є)нє гл(а)с(а) ·д· дрѣва ради Ѧдамь ·

Олє бл(а)жєнаꙗ ѡчєса · видѣв'шє г(оспод)нє прѣѡбражєниѥ · кто бо таково видѣль когда · сиꙗниѥ див'но и страш'но ·

Оудививьшє сє д(ь)н(ь)сь · и доброти вьждєлєв'шє Х(ри)с(т)а сп(а)са н(а)шєго, послѣдоуѥмь Пєтровѣ чєди · да свѣтлою ѕарєю єго ѡсвѣтимь сє ·

Д(ь)н(ь)сь вьсиꙗ трис(ь)л(ь)нчьнаꙗ ѕара · на горѣ ѳаворьсцѣи · ѥдинь ѿ двою · просвѣщаѥи бл(а)г(о)д(а)тию д(оу)хов'ною · всѣхь вѣрныихь ·

Радоуи сє Б(огороди)цє М(а)риѥ · рожьд(ь)ши Сп(а)са и просвѣщ'ника · и твор'ца всѣмь · тобою бо прьваго прѣдѣда · вьсєли вь славоу красноую б(о)ж(ь)с(т)вомь своимь ·

"Блажени" се спомињу још и 13. августа – одање Преображења: **ѕипикь · бл(а)жєнє вьскр(ь)снє праѕдникоу**; 15. августа – Успење Богородице – "блажени" празнику, а ако празник падне у недељу – блажени васкрсни и тропар васкрсни; под 15. авг. дато је само литургијско упутство о појању "блажених", а потпуни њихов текст исписан је под 17. августом – на попразновању Успења:

на лут(оу)рг(и)и · ѕипик бл(а)ж(є)нє· праѕ(дникоу) гл(а)са ·д·

ірмос(ь) · дрѣва ради Ѧдамь раꙗ быс(ть) ·

Бл(а)жєнаꙗ ти д(оу)ша · ѿстоупив'шии жиѕны чл(о)в(ѣ)чьскыѥ и вь жиѕнь свѣтлоую вь породоу тамо прѣстоупив'ши · сп(а)си чл(о)в(ѣ)кы ѿ бѣды всакоѥ и напасти · м(о)л(и)твы доносєщи и

с(ы)ноу своѥмоу вл(а)д(и)цє и Б(ог)оу ꙗко м(а)ти · тѣмь тє на ѕємли прославимь · сиѥ поѥмь по ·в·[ψ]

Помєни ны Г(оспо)ждє · вь своѥи славѣ к вл(а)д(и)цѣ · твою бо на ѕємли творєщє ч(ь)с(ть)ноую памєт(ь) · хвалами и пѣс(ь)ньми · скрьбы иѕбави ни всакоѥ · и м(о)л(и)твы оугод'ныи с(ы)ноу приносєщи · б(о)гом(а)ти ч(и)стаꙗ · можєши бо всє

---

16 *Праздничные и воскресные блаженны в византийской литургической традиции VIII-XIII вв.*, Palaeobulgarica XXV (2001)/3 31-60.

ѥже хощєши ·

слава · О(ть)ца же и с(ы)на и прѣс(вє)т(а)го Д(оу)ха · вси ѥдиномоудрьно вѣр'ны сл(а)вословымь (...)

и н(ы)нѣ · Чьстноую ти д(оу)шоу бл(а)женаꙗ · агг(є)лы хвалꙗхоу (...)

Нешто даље, 23. августа (одање празника Успења, св. свештеномученик Иринеј), у литургијском упутству на крају службе стоји: на лит(оургии) · дипик(ь) · бл(а)ж(є)не праз(дникоу) · дрѣва ради Адамь · пис(ане) ·ꙁі·. И 29. августа (усековање св. Јована Претече) такође у литургијском упутству стоји да типик прописује да се, уколико празник падне у недељу, на литургији поју блажени васкрсни и васкрсни тропар. И у ХИЛ 608 има трагова ове праксе, наиме, 9. децембра (зачеће св. Ане) у типикарском упутству стоји да се, уколико празник падне у недељу, на литургији поју блажени васкрсни.

"Блажени" се често спомињу (без пуног текста) и у читавом низу служби у рукопису Ундољски 75. Тако нпр. типикарска одредба каже да се, уколико почетак индикта (1. септ.) падне у недељу – на литургији поју "блажени"; ту, додуше, не пише изричито да су то васкрсни блажени, но с обзиром да се ради о недељи, претпостављамо да је о њима реч. Судећи по типикарској белешци 8. и 9. јануара, на попразновање Богојављења поју се блажени празнику (текст није дат).

Ово је још један елемент који приближава минеје Милутиновог времена евергетидској пракси. Већ сам раније, у своме раду посвећеном рукопису ХИЛ 608, утврдила да су исписи из типика који следе за једним бројем служби дословно преузети и преведени из синаксара Евергетидског типика.[17] Сви ови елементи само додатно потврђују наш раније изнети став да је ЕТ играо значајну улогу у богослужбеном животу у XIII веку у Србији.

Обратићемо пажњу на још неке одлике рукописа ове епохе.

Одавно је већ прихваћен став да су састав службе, њена структура , као и начин исписивања канона на јутрењу такође важни елементи које треба имати у виду приликом анализе сваког појединачног минеја. Сматра се да је раздвојено писање канона на јутрењу одлика највеће старине – ту се просто механички надовезују један канон на други; у следећој фази може доћи до стапања – сливања два канона у један тако што се у оквиру једне песме исписују тропари из два канона, при чему то нигде није посебно назначено. Крајњи стадијум састављања двеју служби светима једнога дана представља њихово укрштање – наизменично се исписују нпр. песме канона. Интересантно је да се минеји о којима је овде реч јављају на сва три начина исписивања канона, понекад и по два начина у једном рукопису, што само сведочи да је време којим се овде бавимо – време колебања и нестабилне литургијске праксе, и време у коме се тежи њеном осавремењивању. Тако су нпр. канони у САНУ 58 (уколико су два на јутрењу) – увек одвојени, тј. прво је исписан цео први, па за њим цео други канон као нпр. 7. (претпразновање рођења Богородице) и 14. сеп. – Крстовдан: или 11. окт. – апостол Филип и св. Теодор, творац канона, 19. октобра – св. муч Уар и св. пророк Јоил. Њему је у типолошком погледу близак Хил. 608, који такође има панахиде, а на јутрењу се канони исписују одвојено; међутим, у овом рукопису имамо и необичну појаву 9. децембра (зачеће св. Ане) када, осим панахиде (са каноном), на јутрењу постоје два укрштена канона. С друге стране пак имамо

17 Видети нап. 4 (Т. Суботин-Голубовић, *Прилог познавању богослужења...*)

Унд. 75, у коме су обједињени елементи веће старине (какви су нпр. панахиде по евергетидском узору и појање блажених) са исписивањем укрштених канона, што је несумњиво одлика млађе – јерусалимске традиције; стога би се овај рукопис могао посматрати као један од стадијума развоја минеја. Код овог рукописа, као и Сирку 2, поставља се питање предложака са којих су преписивани.

Што се календара тиче, и овде владају веће слободе у односу на поредак које ће уследити са увођењем Јерусалимског типика и уједначавањем календара. Опет ћемо за пример узети ДЕЧ. 32. Тако нпр. овај минеј 5. јула има службу преп. оцу Ламфаду, што указује на блискост са цариградским календаром, док познији рукописи тога дана прослављају преп. оца Атанасија Атонског, а то упућује на већи светогорски утицај; 23. јула прослављају се две памети – св. мученици Трофим и Теофил, и свети Аполинарије Равенски.[18] (Служба овога дана веома је једноставна: на вечерњи се поју само три стихире мученицима, а на јутрењу канон гласа 4 – овде имамо још један пример комбинованог канона, наиме, свака песма канона састављена је од ирмоса, два тропара Трофиму и Теофилу, једног – Аполинарију и богородичног.); 24. јула прославља се успомена на руске свете мученике Бориса и Гљеба (што указује, уз трагове русизама, на могуће руско порекло предлошка овог рукописа).[19] У оквиру месеца септембра постоје извесне разлике између САНУ 58 и УНД. 75; тако нпр. Унд. 75 7. септ. има само претпразновање рођења Богородице, док САНУ 58 имају још и св. мученика Созонта; 19. септ. Унд. 75 има св. мученицу Сусану, док САНУ 58 има свете мученике Севастија, Трофима и Дорумента; 25. септ. УНД. има св. мученике Павла и Татијану, а САНУ преподобну Еуфросину; 17. октобра УНД. има пророка Јону, а САНУ – пророка Осију; 26. окт. УНД. Св. великомученика Димитрија, а САНУ – осим Димитрија има још и памет великог земљотреса у Цариграду; 30. окт. – УНД. има св. апостоле Стахија, Јамвлија и Урбана, САНУ има св. мученике Зиновија и Зиновију, и св. Павла Исповедника; 31. окт. УНД. има свештеномученика Маркијана и св. мученика Епимаха, а САНУ – свете апостоле Стахија, Амплија, Урвана и остале.[20]

ХИЛ. 608 има по шестој песми канона по више памети; међу њима је приметан већи број изразито цариградских. Неке од њих су: 11. – преп. отац Лука Столпник; 14. дец. – памет великог земљотреса у Цариграду 557. године, 19. – Атинодор (који по ЕТ, а и у овом рукопису, има службу).

Примере који указују на текстолошке разлике овом приликом нећемо наводити, јер они су многобројни и управо постојање већег броја варијанти превода једног те истог текста указује на активан однос према њему и на сталну жељу преписивача, преводиоца и корисника да поправе постојећи превод и што тачније пренесу у свој језик службе светима које улазе у састав минеја.

---

18 Т. Суботин-Голубовић, *Упоредно проучавање структуре српских и византијских минеја старијег периода,* у: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, Београд 1995, 441; иста, *Фрагменти службе св .Борису и Глебу у рукопису бр. 32 збирке манастира Дечана,* Јужнословенски филолог 48 (1992) 123–125.

19 *Фрагменти службе св. Борису и Глебу*, 123–134.

20 У ЕТ је изразито наглашено да св. Маркијан, епископ сиракушки, има службу. Упор. и: Архиепископ Сергий (Спасский), *Полный месяцеслов Востока. т.II, Святой Восток. ч.I,* Москва 1997, 340. (Репринт издања из 1901.године.)

Из свега што је раније било речено о саставу појединих рукописа и о структури њихових служби, очигледно је да је цариградска пракса Евергетидског манастира имала знатан утицај на богослужење српске цркве током XIII века.

Tatjana Subotin-Golubović

A GROUP OF THE MENAIA OF THE TIME OF KING MILUTIN

During the life of King Milutin's reign, the Serbian society experienced a lot of innovations. Research on the Serbian medieval manuscript heritage has paid special attention to the manuscripts dating from the end of the thirteenth century and the first decades of the fourteenth century. From the palaeographical or orthographical point of view, the manuscripts of King Milutin's epoch have shown a substantial improvement – they were significantly different from the ones of the previous period; the orthographical rules were also changed and improved. It has not been quite clear yet what type of typikon had been used in the Serbian Orthodox Church from the time when it gained an autocephalic status until the time when the Jerusalem typikon was introduced. The first translation was made in 1310 thanks to Archbishop Nikodim and it was the translation into Serbian-Slavic. At one time, it belonged to the old manuscript collection of the National Library in Belgrade, but destoyed by fire in April 1941. The translating surely represented the final phase of a very long process during which a completely new corpus of the divine services had been created. The services were dedicated to the Serbian saints who had been canonized during the thirteenth century and to whom such services were first dedicated at that time. Teodosije, who was a monk in Chilandar and, undoubtedly, a writer of Milutin's epoch, composed new services for Saint Sava, Saint Simeon and Saint Petar Koriški [Peter of Korish] according to the requirements of the Jerusalem typikon.

The author of the paper is here interested in the state which immediately preceded the one of the time when a new type of the Menaia, which was in accord with the Jerusalem typikon, was introduced. Although very few manuscripts of this type dating from the time of King Milutin have been preserved, they provide valuable insight into the basic features of the divine services of that time. The main question which has not been answered yet is what type of typikon was used before the Jerusalem one in the divine services in medieval Serbia. Not a single copy of any typikon dating from the thirteenth century has remained; it is known that Sava composed Chilandar's and Studenica's typokons according to the disciplinary part of the Evergetis typikon, and the copy of the calendar part, which is the only one known so far, is now kept in the monastery of St Catherine in Sinai (The New Collection, Manuscript No. 13). The hypothesis that the liturgical practice of that time contains some obvious features of the Evergetis practice can be proved by one group of the Menaia which were copied in the very time of King Milutin's reign. Those are the following manuscripts: Chilandar 608 (The General Menaion for December), Dečani 32 (The General Menaion for July-August), Undoljski 75 (The Yearly Festal Menaion) and CIAI 403 (Sofia; The General Menaion for January). The Evergetis typikon had influence not only on the calendar, but also on the structure and the composition of certain services.

Мария Йовчева (София)

МИЛУТИНОВИЯТ ОКТОИХ (*УВАРОВ 521, ГИМ*) КАТО СВИДЕТЕЛ ЗА СЛАВЯНСКАТА БОГОСЛУЖЕБНА КНИЖНИНА ОТ СРЕДИЩАТА В СВЕТИТЕ ЗЕМИ

Славянската писменост и богослужение в Светите земи през Средновековието привличат силен изследователски интерес още от по-миналото столетие.[1] Важно място в дискусията по тази тема заемат два кръга от проблеми, първият от които засяга възникването и функционирането на славянски скриптории, а вторият се отнася до хронологизацията и разпространението на славянската богослужебна практика в манастирските обители на Изтока. И докато за ранния период (до XIII в.) все още не са изкристализирали научните представи,[2] то според запазените свидетелства от различен характер не буди съмнение, че през XIII–XIV в. в отделни манастири в Палестина, Синай и Йерусалим нарастналите вече славянски монашески общности са служели по свои книги, част от които са били създадени на местна почва.[3] За тази епоха от по-прецизно изясняване се нуждаят някои въпроси около центровете със славянска литургическа практика и нейния обхват – дали е била застъпена пълната църковна година, включваща цикъла на неподвижните и подвижните празници, а така също и седмичните дни. Два основни фактора затрудняват работата върху достатъчно представителна база от източници – от една страна, нехомогенността на запазените в манастирите на Изтока колекции от славянски ръкописи, голям брой от които са били донесени от поклонници от различни региони, а от друга, обратното движение към славянските земи (главно към Русия) през XIX в. на преобладаващата част от кодексите, съхранявани в Синай и Палестина през Средновековието. Затова необходима предпоставка за дискутирането на поставените въпроси е да се реконструира съставът на сбирките литургически ръкописи, принадлежали или използвани в даден манастир, които могат да служат като сигурна аргументация за протичането на славянско богослужение в него. Макар и да съществуват изследвания върху отделните колекции и опити да се уточни техният първоначален обхват, усилията на учените са били насочени по-скоро към

1 Вж. библиографския обзор у Tarnanidis 1988 и Недомачки 2005; към него могат да се добавят и по-новите изследвания на Иванова 1994; Miklas 2000; Велковска 2000; Пентковский, Пентковская 2003.

2 Дискусията се съсредоточава върху въпросите дали съхранените на Синай най-ранни богослужебни ръкописи са изработени на местна почва и във връзка с това, дали славянското богослужение възхожда към времето, от което те датират, вж. от една страна, Красносельцев 1889; Розов 1914; Розов 1925; Сперанский 1927: 50-51, 62-63; Miklas 2000; Велковска 2000; Паренти 1994; Пентковский, Пентковская 2003: 162-165; а от друга – Tarnanidis 1988: 45-59; вж. и обобщителните статии за най-старите славянски ръкописи от манастира "Св. Екатерина": Велчева 2003; Велчева 2003а; Пенкова, Карачорова 2003; Пенкова, Цибранска 2003.

3 Тъй като изследванията върху тази проблематика са многобройни и трудно обозрими, вж. библиографията у Tarnanidis 1988; Иванова 1994: 3-4; Недомачки 2005; към нея следва да се добави и публикацията на А. Пентковски и Т. Пентковска (2003: 162-166), която съдържа изключително важни сведения и изводи за проблемите около славянското присъствие на Синай.

очертаване изобщо на обема на разпръснотото днес по различни хранилища славянско писмено наследство, свързано със средищата на Изтока.[4]

За разискването на въведените проблеми ценни свидетелства дава сръбският октоих № 521 от сбирката на граф А. Уваров в Държавния исторически музей в Москва (по-нататък *Мил*), датиран към края на XIII – началото на XIV в.[5] Преди всичко, той е белязан с дарствения подпис на Стефан крал Урош, в който учените единодушно разпознават Стефан Милутин – владетел със забележителен принос за разрастването на славянско монашество в Светата палестинска земя. На второ място, известните сведения подсказват неговата сравнително нетрадиционна съдба, тъй като, макар и свързан със славянското наследство от манастирите във или около Йерусалим, кодексът не е странствал до там по стандартния за повечето южнославянски ръкописи поклонически път.[6] На трето място, като представител на ръкописните славянски октоиси *Мил* привлича вниманието с уникалните си структурни белези. Досега обаче паметникът остава маргинален за изследователския интерес – споменат е бегло в описи, чиито автори набелязват някои въпроси около неговото създаване, без да ги разискват по-задълбочено.[7] Затова именно, от гледна точка на проблемите около славянската литургическа книжнина и богослужение в манастирите на Йерусалим и Синай, ще бъдат интерпретирани произходът и битуването на този забележителен кодекс и ще се очертае мястото му в ръкописната традиция на ранните октоиси, като се систематизират различните данни, засягащи пряко или косвено неговата поява. Акцентът в работата ще падне не толкова върху графичните и езиковите черти на *Мил*, които биха могли в голяма степен да се обяснят с навиците на неговия копист, колкото върху особеностите в структурирането и състава на химнографския материал.

Според въведените в науката археографски сведения *Мил* принадлежи към славянските ръкописи, съхранявани чак до XIX в. в манастирските средища на Палестина. Известно е, че при граф А. Уваров той попада сред колекцията на А. Норов (отнесена в Русия през 1835 г.), чиято основа съставят български и сръбски кодекси от лаврата "Св. Сава Освещени" – общо 18 книги, сред които с по-ранна датировка са прочутият Норов псалтир от XIV в. (Увар. 285), изборно евангелие от XIII в. (Увар. 289 + Муз. 3178), четвероевангелие от първата половина на XIV в. (Увар. 480), апостол от средата на XIV в. (Увар. 459), пролог от XIII–XIV в. (Увар. 70).[8] Руският учен А. Востоков – пръв каталогизатор на сбирката, предполага, че октоихът е взет именно от тази обител, където е попаднал като личен дар от сръбския

4 За литературата вж. бел. 2. Голяма част от проучванията са съсредоточени върху най-многобройната група ръкописи от синайския манастир "Св. Екатерина", но не са подминати и другите средища на Изтока – лаврата "Св. Сава Освещени", манастирите на св. Архангели и св. Кръст в Йерусалим.

5 Дължа голяма благодарност на Кл. Иванова, която събуди моя интерес към този кодекс и ми предостави ценни археографски сведения за него по подготвения от нея каталог на славянското ръкописно наследство, свързано със Светите земи.

6 Леонид 1893: 109; Востоков 1865: 177.

7 Леонид 1893: 109; Востоков 1865: 177; Описание 1966: 288-289.

8 Повече данни за ръкописите вж. в Каталог 1984: 243-244, 361-362; Каталог 2002: 111-113, 387-388.

владетел.[9] Втората част на това предположение обаче се разминава с приетото схващане, че лаврата на св. Сава Освещени преминава официално в сръбски ръце в самото начало на XVI в. (договорът с Гръцката патриаршия в Йерусалим се отнася към 1504 г.),[10] докато по времето на крал Стефан Милутин все още в нея е имало само отделни килии за сръбски монаси и поклонници. Макар и да са изказани мнения за по-ранно датиране на сръбското управление – към XIV в., трудно може да се допусне, че в годините на царстване на този сръбски владетел в лаврата е било извършвано всекидневно славянско богослужение, за което подсказва необходимостта да бъде подарен именно октоих. Затова по-приемлива изглежда друга хипотеза, съобразена с множеството податки от агиографските и дипломатическите източници. Най-вероятно ръкописът е бил предназначен за сръбския манастир на св. Архангели в Йерусалим, чийто основател и пръв щедър дарител е бил самият крал Стефан Милутин. Известно е, че векове наред този манастир е играл ролята на главен център на сръбския монашески живот в Палестина, а след като през първата половина на XVII в. запада и е отстъпен на Гръцката патриаршия в Йерусалим, част от неговата богата ръкописна сбирка е пренесена в лаврата на св. Сава Освещени.[11] В полза на изказаното предположение говори и една пренебрегвана досега подробност. Заглавката след владетелския подпис в самия край (л. 161г) въвежда нов дял, изписан с почерка на househ кописта на целия кодекс, който е съдържал канон за св. Архангели на VI глас (*вж. снимката в приложението*). Добавянето на специални служби за патрона или покровителя на храма в началото или в края на ръкописите е многократно засвидетелствано в средновековната литургическа книжнина. Подобна практика отразява стремежа да бъде оформена богата и тържествена служба за честване на патронния празник, като често съставителите на химнографските сборници са компилирали от няколко източника.[12]

Представените факти позволяват заключението, че *Мил* е изработен специално като дар за основания от крал Стефан Милутин сръбски манастир в Йерусалим. С оглед на движението на ръкописите и дейността на славянските скриптории в Светите земи интерес събужда въпросът за локализацията на паметника, тъй като са еднакво допустими предположенията той да представя книжовната продукция от балканските центрове или пък да бъде отнесен към някое от църковните средища на Изтока – манастира на св. Архангели или Синай. И за двете места има безспорни, макар и за Синай малко по-късни сведения, че са се изработвали предназначени за йерусалимските храмове сръбски и български

9 Востоков 1865: 177.

10 Тъй като по въпросите на сръбското присъствие в земите на Палестина и Синай през средните векове съществува богата литература, тук ще бъде препращано към най-актуалното изследване на тази тема на В. Недомачки, в което е събрана и изчерпателна библиография (вж. Недомачки 2005).

11 Вж. библиографския обзор у Недомачки 2005.

12 Като илюстрация могат да се приведат два минея от Хлудовата сбирка в ГИМ. Така например, в началото на миней Хлуд. 158, принадлежал през XVI в. на манастира "Св. Андрей" на р. Треска, е добавена служба за св. Андрей; в края на миней ГИМ, Хлуд. 169, за който се предполага, че е произхожда от Осоговския манастир, е изнесена специална служба за св. Йоаким Осоговски.

литургически кодекси.[13] Самият *Мил* не съдържа преки податки за локализиране – в приписка копистът споменава само своето име: помєнитє мє грѣш'наго мєѳоднѣ (л. 122v), без да дава други конкретни сведения. Ето защо, за да бъде изяснен този въпрос е необходимо да се разгледат както формалните белези на ръкописа, така и неговият състав, структура и характерът на залегналите в него протографи.

I. Някои кодикологични и графични белези на Милутиновия октоих

От кодикологичните особености на *Мил* на първо място би могъл да бъде преценен неговият формат. В това отношение се очертават определени тенденции в южнославянската книжовна практика, които зависят от една страна, от типа на ръкописния октоих, а от друга, от датировката, тъй като на границата на XIII и XIV столетие в балканската ръкописна практика постепенно навлиза фолио с по-големи размери.[14] В днешния си вид с размери 291x255 мм кодексът е добил странна, почти квадратна форма, но внимателният оглед показва, че дължината е намалена в резултат на преподвързване и обрязване. Ако се възстановят приблизително първоначалните му данни – около 300x255 мм, то разглежданият кодекс се съгласува със сравнително устойчивите параметри на голяма група сръбски и западнобългарски октоиси, датирани от края на XIII до средата на XIV в., чийто размери се движат приблизително около 300x200-220 (например *Белг* – 300x195 мм, *НБКМ 172* – 300x215 мм, *Гилф 26* – 300x210 мм). Най-голямо съвпадение обаче, особено що се отнася до почти еднаквата широчина, се забелязва със сръбския октоих *НБКМ 989* с размери 300x250 мм. За сравнение може да се изтъкне, че южнославянските октоиси до края на XIII – началото на XIV в., свързани с по-старата традиция при изработването на ръкописи, се характеризират с по-малък формат, например пълните богослужебно структурирани октоиси се вместват в рамките на 270-280x180-200 мм,[15] вариантите с един смесен канон за делничните дни и изборните октоиси имат по-малки размери, а най-малки са параклитиците (октоисите, включващи само канони) – те варират около 190-200x125-195 мм. На второ място, *Мил* представя сръбската книжнина от епохата по вида на писмото – устав, типичен за немалка част от богослужебните кодекси от времето на крал Стефан Милутин,[16] а също и по издържания рашки правопис, който според архимандрит Леонид би могъл да бъде модел за изучаване на сръбската писменост от това време.[17]

---

13 Илюстративен пример е продукцията на сръбските книжовници Яков и Йоаникий, към която се причисляват около 10 кодекса от XIV в., в това число триод от 1374 г. (Jerusalem, Orthod. Slav. 1) и няколко ръкописа от синайския манастир "Св. Екатерина" – евангелие Sin. Slav 3/O, требник Sin. Slav 16/O, октоих Sin. Slav. 21/O, миней Sin. Slav 26/O, богослужебен сборник Sin. Slav 10/N и др. (вж. Tarnanidis 1988: 124-125; Иванова 2002: 206-207).

14 Коцева 1985: 31, 36.

15 По-подробно за тенденциите в южнославянската писмена практика при направата на химнографските сборници вж. Йовчева 2004: 32-33.

16 Особеностите на устава в кодексите, свързани с времето на крал Стефан Милутин, не са били обект на специални детайлни изследвания; обща характеристика на типа устав от богослужебните ръкописи дава Богдановић (1985: 68-70); вж. също и Тарнанидис (1988: 114), който при описанието на октоих *Sin. Slav. 9/N* използва определението "Cyrillic majuscule from the time of Milutin".

17 Леонид 1893: 109 (№ 733).

Структурирането на текста в *Мил* обаче не съответства на тенденциите, характерни за южнославянската книжнина по това време. За разлика от съвременните му пълни сръбски октоиси (*НБКМ 172*, *НБКМ 989*, *Гилф 26*) и изобщо от преобладаващия брой представители на сръбските химнографски сборници от XIII и XIV в., чийто текст се подрежда двуколонно, разглежданият октоих е оформен в една колона. Тук той се сближава с друг сръбски октоих, датиран от същото време и съхранен в средищата по Светите земи – *Sin. Slav. 9/N*, със сръбския изборен октоих *Виен 46* и с голямата част от българските октоиси, които с малки изключения са структурирани в една колона.[18]

II. Типология на Милутиновия октоих

По композиционните особености на службите *Мил* принадлежи към най-широко застъпения по това време тип сръбски и западнобългарски химнографски сборници, формирани според изискванията на Евергетидския устав, чието въвеждане се свързва с литургическата реформа св. Сава Сръбски.[19] Адаптирането на богослужебните книги към този устав засяга най-вече онези равнища, които пряко се отнасят към литургическата практика (структура на службите, състав на песнопенията, лекционарна система, месецословен и синаксарен дял) и много по-слабо се отразява върху езика на ръкописите.[20] Спрямо октоисите редактирането се съсредоточава върху структурата на службите и донякъде – върху състава на включения химничен материал. При оформянето на този тип сборници за всекидневното богослужение книжовниците са използвали основно съществуващото дотогава химнографско наследство (преводно и оригинално), като към него са добавяли отделни новопреведени канони и стихири. В резултат от извършената редакция се появяват две основни, отличителни само за тази група октоиси черти, които се откриват и в *Мил*.

1. Най-важната структурна особеност е включването на специална служба в неделното богослужение, която в различните източници се нарича агрипния (*Белг, Хл 135, НБКМ 172, Гилф 26*) или бдение (*Хл 140, НБКМ 989*). Нейното название в разглеждания кодекс съвпада с *Хл 140* и *НБКМ 989* – въведена е при I–III глас като бьдэни¬, например: вь соу҃· ве҃· на б'дѣнниѥ поѥ҃ ка҃· гла҃· а҃· (I глас, л. 46v); вь соу҃· ве҃· ка҃· пока҃· поѥмь на б'дѣнне⁖ (II глас, л. 62r), а при останалите гласове е указана само с общата си позиция: вь соу҃· вер҃'· ка҃· мобн҃ь· гла҃· д҃· (IV глас, л. 90r); вь соу҃· ве҃· ка҃· малбн҃ь· гла҃· е҃· (V глас, л. 104v) и т.н. Според свидетелствата на ръкописните октоиси на тази служба се поместват канони с различен адресат, в които доминират

18 Повече данни по този въпрос вж. у Йовчева 2004: 35-36.

19 Тук няма да бъде засегната дискусията дали е преведена богослужебната част на Евергетидския устав, тъй като дори и да не е осъществен превод на този типикарски дял, е допустимо славянските литургически кодекси да са редактирани и преподредени по гръцки образци, представящи този устав, срв. ситуацията с влиянието на атонски устав от студийски тип върху някои български минеи и октоиси от XIII в. (Пентковский 2001: 150-152; Йовчева 2004: 197).

20 Общо за химнографските сборници, принадлежащи към този тип вж. у Йовчева 2003; в частност за минеите вж. Суботин-Голубовић 1995; 1998; 1998а; за триодите вж. Momina 2004: 112-205; по-детайлна характеристика на октоисите вж. у Йовчева 2003: 64-71.

молебните и покайните мотиви, например: канони към св. Троица (*Хл 135*, *Белг, Гилф 26*), канони, чиито песни съдържат богородични и покайни тропари (*Хл 140*), канони с покайни и троични тропари (*НБКМ 172*). За бдението на неделните служби за всеки от осемте гласа *Мил* съдържа по два молебни канона към Господа с покайно съдържание, които съвпадат с поместените на същата позиция песнопения в сръбския октоих *НБКМ 989*, а отделни тропари от тях се намират в каноните в българския *Хл 140*.

2. Основен маркер за състава на ориентираните към Евергетидския устав октоиси е компилацията, при която се използват различни по тип източници. В резултат от по-основни или частични редактирания до XIII в. в славянската книжнина за много от дяловете на делничните служби вече се разпространяват дублетни цикли с еднакво предназначение, като обикновено по-ранно навлезлият цикъл принадлежи към оригиналното химнично творчество на Кирило-Методиевите ученици, а по-новият е преводен. Поместването на един от двата цикъла или тяхното комбиниране играе основна типологизираща роля за староизводните октоиси: архаичните български кодекси (като например, *Крсб, Сол, Стр*) обикновено включват само оригиналните творби, руските показват нееднинна традиция, но повечето им представители са с обновен състав и само някои от тях следват по-старинни образци. Единствено в съобразените с Евергетидския устав октоиси се събират на отделните позиции за вечернята и за утринната служба песнопения от съответните два дублетни комплекта (оригиналния и преводния), а в службите за четвъртък – от трите разпространявани цикъла (двата преводни, дело на Йосиф Химнограф – за апостолите и за Николай Мирликийски, и оригиналения за ап. Петър и Павел, дело на Климент Охридски). Причините за подобно смесване вероятно се коренят в стремежа да бъде попълнена службата с изисквания от Евергетидския устав по-голям брой песенни елементи, в нееднородния характер на използваните протографи, а също и в желанието на книжовниците съхранят наследеното от ранните източници в неговото разнообразие. Така например в *Мил* са запазени немалко оригинални творби на Климент Охридски – стихирите и части от каноните от осмогласния цикъл за Йоан Предтеча (за службите за вторник), отделни стихири и части от каноните от осмогласния цикъл за първоапостолите Петър и Павел (за четвъртък), които са смесени с по-късните цикли за същите богослужебни позиции;[21] поместен е обаче пълен препис на Климентовия покаен канон за VI глас, със съхранен изцяло акростих с името на автора клим, образуван от първите букви на тропарите в 9-а песен.[22]

III. Особености на структурата и състава на Милутиновия октоих

Като представител на ранните славянски ръкописни октоиси *Мил* изпъква по редица белези, които не са засвидетелствани в сборниците за делничното богослужение както от южнославянски, така и от руски произход. Преди те да бъдат разисквани, е необходимо накратко да се представи ранната история на Октоиха в славянския свят, и по-конкретно – състоянието му във времето, когато е създаден

21 За оригиналните славянски творби в Октоиха вж. Йовчева 1999; Крашеннинникова 2000; за покайния канон на Климент Охридски за VI глас, публикуван по преписа в *Мил*, вж. Федоскина 2000.

22 Канонът е публикуван по *Мил*, вж. Федоскина 2000.

Мил.[23] В науката вече е утвърдено схващането, че Октоихът навлиза на славянска почва в края на IX – началото на X в. кодифициран в два взаимно допълващи се варианта: Параклитик, където са събрани каноните, и изборен Октоих, който включва малките форми, подредени по жанр (стиховните и хвалитните стихири, седалните, блажените, молебните стихири, изпълнявани като подобни на "Господи, възвах", и антифоните). Именно тези две разновидности се разпространяват в славянската книжнина в балканските земи на един ранен етап (от X до XII в.), а така също и проникват на руска почва, където обаче битуват чак до XV в. В южнославянската практика редовните контакти с византийските източници налагат актуални промени и през XIII в. тази по-архаична подредба се измества почти изцяло от литургическата (наричана още и функционална) систематизация, така че съществуващият вече материал се преструктурира според неговото място в службата. Затова сръбските и българските преписи на параклитици и изборни октоиси съставят ограничено количество на фона на останалата продукция с функционално разположен материал. Известни са само четири параклитика – три български и един сръбски, при това три от които са палимпсести – *Лен* и *Барб* (с два долни слоя, български и сръбски), и три изборни окоиха – българските *Бит* и *Гилф 20* и сръбският *Виен 46.*[24]

По своята макроструктура *Мил* отразява преходен етап в развитието на октоисите от архаическата подредба по жанровия принцип към съвременния литургически строеж. Неговата първа половина (л. 1r–46v) се състои от малките жанрови форми, разпределени в съответствие с изборния Октоих. Тук се оформят три големи групи, всяка от които съдържа песнопенията за осемте гласа – стиховните стихири, седалните, молебните вечерни стихири. В графическо отношение тази част изпъква с една особеност: отделните видове стихири в рамките на всяка група са обособени с малки киноварни заглавки според богослужебната им позиция (стиховни вечерни и стиховни утринни) и тематиката (покайни, кръстни, апостолски, мъченически, за преподобните отци, заупокойни, богородични), като при всяка поредица стихири, изпълнявани като подобни, се цитира техният модел. Такова прецизно оформяне не е характерно за славянските изборни октоиси, чиито указания за вида на стихирите и за мястото им на включване (вечерня или утринна) най-често се изписват съкратено в полето. Подредбата на стихирите и седалните в тази първа част на *Мил* също носи данни за охарактеризирането на кодекса, тъй като групата стихири за съответния глас е последвана от групата седални за същия глас, например стихири за I глас, седални за I глас, стихири за II глас, седални за същия глас, и т.н., както са разположени песнопенията единствено в сръбския изборен октоих *Виен 46*. За сравнение, в руските изборни октоиси, и в българския *Бит*, тези групи песнопения следват друг ритъм: първо се изписват всички стихири за осемте гласа, разпределени по гласове, а после се поместват всички седални, също разделени по гласове. Може да се предположи, че отразената в *Мил* организация е по-архаична, защото тя отговаря на твърде старинни византийски модели, например на редуването на стихирите и седалните в най-ранния гръцки октоих *Sin. gr. 776*, докато при руските изборни октоиси (срв. *Соф 122, Тип 67, Тип 74* и т.н., а също и *Бит*) явно е настъпило пренареждане в съответствие с преобладаващите през XI и XII в. структурни образци

23 По-подробно за структурата и състава на ранните славянски октоиси вж. Йовчева 2006.

24 По-подробно за ръкописните представители на различните варианти на Октоиха вж. у Йовчева 2004: 279-284.

(срв. например, *Sin. gr. 778, Sin. gr. 779, Sin. gr. 780*). С южнославянските изборни октоиси *Бит, Виен 46* разглежданият октоих показва близост и в частичното поместване на възточните стихири, от които за всеки глас са включени 4 броя за вечерния и 4 броя за утринния дял от неделната служба, а липсват трите песнопения за неделя вечер.[25] По това *Мил* се отличава, от една страна, от руските изборни октоиси (например, *Соф 122, Тип 67, Тип 74* и др.), които или не съдържат, или включват само единични песнопения от тези поредици, а от друга страна, от построените на литургическия принцип български и сръбски преписи, датирани към втората половина на XIII в. (като например, *Заг, НБКМ 554, Сол, Крсб, Хл 135*) и към XIV в. (*Гилф 26, НБКМ 172*), с почти пълен набор възточни стихири (по 11 за всеки глас).

Втората половина на *Мил* (л. 46v–161r) съдържа службите за осемте гласа, в които останалото количество необходими песнопения са разположени според литургическата си позиция. За всеки глас тук са поместени по два канона за бдението в събота вечер, по два канона за неделната утринна и по един канон за всеки делничен ден, комбиниран от двата полагащи се за съответната служба, седалните и блажените тропари за литургията; в неделните служби са включени на богослужебното им място степенните антифони (преди каноните), кондаците и икосите (след 6-а песен); в края са обособени светилните и евангелските стихири. В основата на тази втора част най-вероятно е залегнал източник от типа на параклитиците, а някои малки жанрови форми (антифоните, седалните и блажените) са заети отново от изборен октоих. При това, тук се появяват седални, включени вече на своите богослужебни места след 6-а песен на делничните канони, които дублират по тематика и функции песнопенията от първата, жанрово организирана част. Неясно остава откъде са заети молебните канони, предназначени за бдението в събота вечер, тъй като този вид песнопения липсват както в параклитиците, така и в изборните октоиси. Предполагаем техен източник би могъл да бъде друг октоих – представител на типа, свързан с Евергетидския устав, и то близък до протографа, който е залегнал в двата ръкописа с подобни канони *Хл 140* и *НБКМ 898*.

В резултат от компилаторската дейност на книжовника (Методий?) е получен октоих с уникална за славянските сборници за делничното богослужение макроструктура. Модел за същото съвместяване на двата жанрови типа обаче дават множество от най-ранните оцелели гръцки октоиси (от края на IX до XII в.), съхранявани в манастира "Св. Екатерина" на Синай – *Sin. gr. 776, Sin. gr. 778, Sin. gr. 779, Sin. gr. 780, Sin. gr. 781+782* и др.[26] Друга важна структурна отлика на *Мил* спрямо славянските източници представя позицията на степенните антифони и блажените тропари – единствено тук те са поместени в раздела с каноните, при това на своите богослужебни места, а не в отделна група при малките жанрови форми, както е характерно за всички останали славянски изборни октоиси. Паралел и за тази особеност на *Мил* може да се намери във византийските кодекси, при това отново в най-ранния октоихов препис *Sin. gr. 776*, където посочените песнопения са във

---

25 По-подробно за тези стихири вж. Йовчева 2004: 84-108.

26 Общите данни за ръкописите са по Clark 1952; съставът и структурата на гръцките ръкописни октоиси са изследвани по микрофилмите, съхранявани в Архива на Българската академия на науките.

втората, параклитичната част, макар че поради старинността на гръцкия свидетел в него блажените пазят по-архаичното си разполагане преди канона.[27]

Разгледаните факти подсказват, че съставянето на *Мил* е протичало успоредно с преписването му, като са използвани със сигурност два протографа: изборен октоих и параклитик, и трети предполагаем, от типа на октоисите по Евергетидския устав. В процеса на целенасочената редакторска работа наличният материал от двата (или трите) протографа се пренарежда, като блажените, антифоните се преместват от съответните им жанрово обособени групи в параклитичната част, където се поставят на литургическите си позиции. Неясно е какъв параклитик е бил използван, едноканонен или с два канона за съответния ден, но, ако се съди от смесването на два и дори на три канона за четвъртък, не е изключено при формирането и този втори дял от *Мил* книжовникът да е извършил компилаторска дейност, при която от два (или три) канона за деня е съставял по един смесен. Молебните покайни канони, предназначени за бдението, пък вероятно са заети от богослужебно подреден октоих и са поставени в началото на всяка група канони за съответния глас. Създава се впечатлението, че подтикът за подобна редакторска работа по преструктурирането на химничния материал може да се потърси в познаването на византийски образци от типа октоисите, създавани и съхранявани от най-ранно време в манастира "Св. Екатерина" на Синай.

И така, от представените факти и обобщения произтичат следните изводи за историята на *Мил*. Макар и да се вписва с редица кодикологични, графични и езикови черти и с отделни особености на състава си в сръбската продукция от балканските средища, по съвкупността от уникални структурни белези той не следва известните сръбски и български октоиси, а освен това, трудно би могъл да се свърже с книжовната практика през XIII в. по Балканите, където доминиращо вече и за славянските, и за гръцките богослужебни сборници е функционалното разпределение на репертоара. Тук кодексът показва приемственост с ранни славянски протографи, които, ако се съди от техния изключително старинен характер, датират най-късно до XII в., а същевременно отговаря на определени гръцки образци, неизползвани като модели за останалите известни славянски ръкописни октоиси. Следователно изработката на ръкописа би могла да бъде локализирана към средище, където, от една страна, се съхранят архаични славянски кодекси, а от друга, са достъпни подобни византийски източници. Именно от такъв ракурс по-обоснован е "източният" или по-точно синайският произход на *Мил* – известно е, че откритите в тези средища славянски литургически книги, датирани до XIV в., пазят изключително старинни особености.[28] Необходимо е и да се припомни, че най-

---

27 Повече данни за структурата на този изключително ценен гръцки октоих вж. у Крашенинникова 1996: 41-44.

28 Тук могат да се цитират например, Синайският глаголически мисал от XI в. (Tarnanidis 1988: 103-108; Паренти 1994), Синайският глаголически малък миней от XI–XII в., открояващ се по своя старинен състав и структура (Tarnanidis 1988: 100-102; Нечунаева 2000: 52-55, 107, 153-154; Верещагин 2001: 257-259; Велчева 2003а), евангелие Jerusalem, Orthod. Slav. 19 (Иванова 1994: 21), руският апостол Sin. Slav. 39/O (Петковский, Пентковская 2003: 121-191) и трите евхология – Синайският глаголически от X-XI в., сръбският Sin. Slav. 2/O (XIV в.) и българският Jerusalem, Orthod. Slav. 12 (XIV в.), чиито архаични елементи в чинопоследованията специално са посочени от Е. Велковска (вж. Velkovska 1996; Велковска

старият славянски октоих – глаголическият *Лен* от края на XI – началото на XII в., спада към параклитиците и е намерен от К. Тишендорф именно в манастира "Св. Екатерина" на Синай.[29] Наличието на множество сходни по строеж гръцки октоиси в сбирката на манастира "Св. Екатерина" също би следвало да се тълкува като свидетелство за влияние на местна почва, защото в стремежа да обедини целия химничен материал от няколко антиграфа съставителят на кодекса най-вероятно се е придържал или поне е познавал подобни византийски образци.

Направата на *Мил* специално като дар за йерусалимския храм на св. Архангели предполага протичането на всекидневно славянско богослужение в това средище. От този ракурс към проблемите особено изкушаващ е опитът да се възстанови кои от съвременните на *Мил* славянски ръкописи (триоди, минеи, пролози, евхологии), свързани със средищата на Изтока и носещи белезите на Евергетидския устав, са съставяли заедно с разглеждания октоих комплект за редовната литургическа практика в основания и подкрепян от сръбския крал храм в Свещения град. Засега с голяма степен на вероятност към търсената група се причислява сръбският служебен миней № 75 (за зимното полугодие) от сбирката на Ундолски в Руската държавна библиотека в Москва, който изцяло отразява съвкупността от релевантни за дадената атрибуция белези – датировка (края на XIII – началото на XIV в.), произход (открит от А. Норов в Палестина) и структура на службите (съгласувани с Евергетидския устав).[30] Твърде вероятно е към богослужебните книги, които са създадени за този манастир или са употребявани в него по Милутиново време, да принадлежат и два български ръкописа с йерусалимски произход от първата половина на XIV в. – евхологият Jerusalem, Orthod. Slav. 12[31] и четвероевангелието Увар. 480, ГИМ.[32] Проблем обаче на бъдещи издирвания е да се допълнят преписите и на останалите литургически източници, така че да може да бъде изведено по-категорично заключение за характера и редовността на славянското богослужение в храма на св. Араханхели в годините на крал Стефан Милутин.

2000).

29 Lunt 1958; Загребин 1979: 61-80.

30 Към този кодекс насочи моето внимание Т. Суботин-Голубович в доклад, изнесен на настоящата конференция; повече за него вж. в Предварительный список 1966: 222; Суботин-Голубовић 1998; Иванова 2002: 208.

31 За подобна атрибуция свидетелства поместеният в началото на кодекса разказ за чудото на архангел Михаил в Хона, който не спада към евхологичните текстове (Velkovska 1996: 31-32).

32 За сходството между почерците в Увар. 480, ГИМ и тези от други ръкописи, свързани с Йерусалим или Синай вж. Каталог 2002: 389; за близостта до евхология Jerusalem, Orthod. Slav. 12 вж. Velkovska 1996: 32.

Източници и съкращения

Гръцки октоиси

Sin. gr. 776 (+ 1593), изборен Октоих и Параклитик, IX–X в.
Sin. gr. 777, Параклитик, XI в.
Sin. gr. 778, изборен Октоих и Параклитик, XI в.
Sin. gr. 779, изборен Октоих и Параклитик, X в.
Sin. gr. 780, изборен Октоих и Параклитик, XI в.
Sin. gr. 781+782, изборен Октоих и Параклитик, X–XI в.
Sin. gr. 794, Параклитик с добавки, 992 г.
Sin. gr. 824, изборен Октоих и Параклитик, X в.

Славянски октоиси

Барб Барберински палимпсест, Barb. gr. 388 от Ватиканската библиотека; долният слой съдържа два параклитика – български от XII–XIII в.[33] и сръбски от XIII в.
Белг Белградски,[34] Рс 104 НБС + 3 I 110 МСПЦ, сред. на XIII в., бълг.
Бит Битолски, изборен октоих, III. а. 45-46 ХАНУ, сред. на XIII в., бълг.
Виен 46 изборен октоих, Cod. Slav. 46 Австрийската национална библиотека, XIV в., сръбски.
Гилф 20 изборен октоих и празничен миней, Гильф. 20, РНБ, XIII–XIV в., бълг.
Гилф 26 Гильф. 26, РНБ, XIV в., сръбски.
Заг Загребски, III.а.9. ХАНУ, втор. пол. XIII в., бълг.
Крсб Карансебешки, № 450 от Библиотеката на Румънската академия на науките, XIII–XIV в., бълг.
Лен Ленинградски палимпсест,[35] параклитик, Q.п. I.64, РНБ, XI–XII в., бълг.
НБКМ172 № 172, НБКМ, XIV в., сръбски.
НБКМ 554 № 554, НБКМ, XIII в., бълг.
НБКМ 989 № 989, НБКМ, кр. на XIII в., сръбски.
Сол Солунски, № 556 + 922, НБКМ, кр. на XIII в., бълг.
Соф 122 изборен октоих, Соф. 122, РНБ, XIII в., руски.
Стр Струмишки,[36] Хлуд. 136, ГИМ, първ. пол. на XIII в., бълг.
Тип 67 изборен октоих, Син. тип. 67, РГАДА, 1374 г., руски.
Тип 74 изборен октоих, Син. тип. 74, РГАДА, XIV в., руски.
Хл 135 Хлуд. 135, ГИМ, втор. пол. XIII в., бълг.
Хл 140 Хлуд. 140, ГИМ, края на XIII в., бълг.
Sin. Slav. 9/N 9/N от сбирката на манастира "Св. Екатерина" на Синай, нач. XIV в., сръбски.[37]

---

33 Българският текст е издаден от Тотоманова 1996.

34 Използван по Поп-Атанасов 2000.

35 По-подробно за този изключително интересен паметник вж. у Lunt 1958; Загребин 1979: 61-80; Каталог 1984: 276–277; Велчева 1999: 117-119.

36 Използван по Амфилохий 1874.

37 Използван по описанието на Tarnanidis 1988: 114-118.

БИБЛИОГРАФИЯ

Амфилохий 1874: архим. Амфилохий. О самодревнейшем октоихе XI века югославянского юсового письма, найденном в 1868 г. А.Т.Гильфердингом в Струмнице. Москва 1874.

Богдановић 1985: Богдановић, Д. Развој ћирилског писма у Србији до века. – В: Славянска палеография и дипломатика. Т. 2. София 63-93.

Велковска 2000: Велковска, Е. Денонощното богослужение в Синайския евхологий. – Palaeobulgarica, 24, 2000, № 4, 25-34.

Велчева 1999: Велчева, Б. Късната българска глаголица. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 12. София 1999, 87-152.

Велчева 2003: Велчева, Б. Псалтир на Димитър Олтарник. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София 2003, 417-418.

Велчева 2003а: Велчева, Б. Синайски малък миней. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София 2003, 614-615.

Верещагин 2001: Верещагин, Е. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. Москва 2001.

Востоков 1865: Востоков, А. Описание норовских рукописей. – Във: Филологические наблюдения А. Х. Востокова. Санкт-Петербург 1865 (препеч. от Журнал Министерства народного просвящения, 1836, 11, 529-547).

Загребин 1979: Загребин, В. О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая. – В: Из истории рукописных и старопечатных собраний. Исследования. Обзоры. Публикации. Сборник научных трудов. Ленинград 1979.

Иванова 1994: Иванова, Кл. За един ръкопис с палимпсест от библиотеката на Йерусалимската патриаршия. – Palaeobulgarica, 18, 1994, № 2, 3-31.

Иванова 2002: Иванова, К. В началото бе книгата. Разказ за старобългарската книга и нейната съдба. София 2002.

Йовчева 1999: Йовчева, М. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха. – Palaeobulgarica, 23, 1999, № 3, 3-30

Йовчева 2003: Йовчева, М. Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии. – В: La poesia liturgica slava antica. XIII congresso Internazionale degli Slavisti. Blocco tematico 14. Relazioni. Roma-Sofia 2003, 56-78.

Йовчева 2004: Йовчева, М. Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV век. София 2004 (=Кирило-Методиевски студии. Кн. 16).

Йовчева 2006: Йовчева, М. Древнеславянский Октоих: реконструкция состава и структуры. – В: Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Bonn (под печат).

Каталог 1984: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.). Москва 1984.

Каталог 2002: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. XIV век. Вып. 1. Москва 2002.

Коцева 1985: Коцева, Е. Развитие на българското кирилско писмо през XIV–XV век. – В: Славянска палеография и дипломатика. Т. 2. София 1985, 23-47.

Красносельцев 1889: Красносельцев, Н. Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Йерусалиме. Казань 1889.

Крашенинникова 1996: Крашенинникова, О. Древнерусский Октоих конца XII – начала XV века и его отношение к византийскому Октоиху. – В: Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Москва 1996, 37-45.

Крашенинникова 2000: Крашенинникова, О. Три канона из Октоиха Климента Охридского (Неизвестные страницы древнеславянской гимнографии). – Славяноведение, 2000, 2, 29-41.

Леонид 1893: архим. Леонид. Систематическое описание славяно-российских книг собрания графа А. С. Уварова. Ч. 2. Москва 1893.

Недомачки 2005: Недомачки, В. Задужбине Немањића у Светој земљи. – Међународни научни симпосион "Никон Јерусалимљанин: личност – дјело". Цетиње – Скадарско језеро, 7–9. септембар 2000.[38]

Нечунаева 2000: Нечунаева, Н. Минея как тип славяно-греческого средневекового текста. Tallinn 2000.

Описание 1966: Щепкина, М., Т. Протасьева, Л. Костюхина, В. Голышенко. Описание пергаменных рукописей Государственного исторического музея. Ч. 2. Рукописи болгарские, сербские, молдавские. – В: Археографический ежегодник за 1965 г. Москва 1966, 273-309.

Паренти 1994: Паренти, С. Глаголический список римско-византийской литургии Св. Петра. – Palaeobulgarica, 18, 1994, № 4, 8-14.

Пенкова, Карачорова 2003: Пенкова, П., И. Карачорова. Синайски псалтир. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София 2003, 616-622.

Пенкова, Цибранска 2003: Пенкова, П., М. Цибранска. Синайски евхологий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София 2003, 604-614.

Пентковский 2001: Пентковский, А. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси. Москва 2001.

Пентковский, Пентковская 2003: Пентковский, А., Т. Пентковская. Синайский апостол (Sin. Slav. 39): история текста и история рукописи. – В: Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2002-2003. Москва 2003, 121-191.

Поп-Атанасов 2000: Поп-Атанасов, Ѓ. Кичевскиот октоих. Македонски споменик од XIII в. Скопје 2000.

Предварительный список 1966: Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР (для "Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР до конца XIV в. включительно"). – В: Археографический ежегодник за 1965 г. Москва 1966, 177-272.

Розов 1914: Розов, В. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая. – Минало, 3, 1914, № 9, 16-38.

Розов 1925: Розов, В. Српски рукописи Јерусалима и Синаја. – Јужнословенски филолог, 5, 1925–1926, 118-129.

Сперанский : Сперанский, М. Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине. – Изв. ОРЯС, 32, 1927, 43-118.

Суботин-Голубовић 1995: Суботин-Голубовић, Т. Упоредно проучавање структуре српских и византијских минеја старијег периода. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Београд 1995, 439–446.

Суботин-Голубовић 1998: Суботин-Голубовић, Т. О рукописима који садрже службе светоме Сави. – В: Зборник радова са међународног научног скупа "Свети Сава у српској историји и традицији. Српска академија наука и уметности. Научни скупови. Кн. 89. Председништво. Кн. 8. Београд 1998, 337–345.

38 Статията е използвана по версията, поместена на адрес: http://www.rastko.org.yu.

Суботин-Голубовић 1998a: Суботин-Голубовић, Т. Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем века. – В: Хиландарски зборник. Књ. 10. Београд 1998, 153–177.
Тотоманова 1996: Тотоманова, А.-М. Среднобългарските фрагменти в Барберинския палимпсест. – Palaeobulgarica, 20, 1996, № 1, 26-40.
Федоскина 2000: Федоскина, Е. Покаянный канон Климента Охридского в составе древнеславянского Октоиха. – Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология, 2000, 3, 75-83.
Clark 1952: Clark, K. Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950. Washington 1952.
Lunt 1958: Lunt, H. On Slavonic Palimpsests. – B: American Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists. The Hague 1958, 191-209.
Miklas 2000: Miklas, H. Zur editorischen Vorbereitung des sog. Missale Sinaiticum (Sin. slav. 5/N). – In: Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur. Wien 2000, 117-129.
Momina 2004: Momina, M., N. Trunte. Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts. Teil. I: Vorfastenzeit. Mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions von M. A. Momina. Paderborn 2004 (= Patristica Slavica. Bd. 11).
Tarnanidis 1988: Tarnanidis, J. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki 1988.
Velkovska 1996: Velkovska, E. Nuovi paralleli greci dell' Eucologio slavo del Sinai. Roma 1996.

Октоих краља Милутина

Марија Јовчева

ЗНАЧАЈ МИЛУТИНОВОГ ОКТОИХА (УВАРОВ 521, ГИМ) ЗА ПРОУЧАВАЊЕ РАНЕ ИСТОРИЈЕ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ОКТОИХА

Рад је посвећен једном изузетно интересантном споменику српске писмености из времена краља Стефана Милутина. Прати се судбина рукописа све до тренутка када он постаје део колекције грофа Уварова. Милутинов октоих посматра се са два аспекта. Са једне стране, он се вреднује као кодекс према томе колико је очуван архаични репертоар (оригинални и преводни). Са друге стране, на основу иновација у композицији служби за свакодневно богослужење доказује се његова повезаност са српским и западнобугарским богослужбеним књигама које су формиране под утицајем Евергетидског устава, чије се увођење у словенску праксу везује за литургијску реформу св. Саве Српског. Нарочита пажња посвећена је специфичностима у вези са поделом химнографског репертоара у посматраном рукопису. Закључак је да једино овај октоих представља ону основну етапу у развитку ове литургијске књиге до 15. в., онај прелаз између архаичнијег типа који је сређен према жанровима и октоиха чији је материјал груписан према његовом месту у богослужењу.

П Р И Л О Г

Георгије Ковaљов (Београд)

НЕКИ ПРОБЛЕМИ ТОКОМ АРХЕОЛОШКИХ РАДОВА У БАЊСКОЈ И ПОСТОЈЕЋЕ СТАЊЕ ОТКОПАНЕ АРХИТЕКТУРЕ ТОКОМ ПОСЛЕДЊИХ НЕКОЛИКО ГОДИНА

Систематски археолошки радови отпочели су 1972. године и, уз два краткотрајна прекида, трајали до 1998. г., када су због познатих догађаја на Косову и Метохији прекинути. У том периоду истражено је око две трећине манастирског комплекса и конзервирано тек око половине откопане архитектуре. Ако се зна да је Милутин Бањску саградио за непуне четири године, то довољно илуструје моћ Милутинове и садашње Србије.

Средином осамдесетих година прошлог века са јужне стране манастира наишло се на архитектуру пуног римског периода II века н. е., а нешто касније у постојећој манастирској порти и са јужне и са источне стране цркве и на претпостављене остатке архитектуре Уроша I, Милутиновог оца. На основу тих материјалних података Бањска је постала вишеслојно археолошко налазиште, на којем континуитет живота може да се прати од римског периода, па до одласка Турака са ових простора 1912. г.

Радови су се одвијали у сарадњи са Одељењем за историју уметности Филозофског факултета, Покрајинског завода за заштиту споменика из Приштине и Републичког завода за заштиту споменика из Београда. Носиоци пројекта били су академик др В. Кораћ и проф. др М. Шупут, а теренски руководилац радова Г. Ковaљов, археолог-конзерватор Покрајинског завода.

Проблеми, углавном финансијске природе, пратили су радове од самог почетка. Новац је добијан на кашичицу, а требало је финансирати и избацивање више хиљада кубних метара наноса и шута, изградњу пута са западне стране за потребе мештана и комуникацију за село Ловац, као и конзервацију откопаних објеката. Често се дешавало да се стручна екипа сведе на једног члана како би се уштедело на новцу, а да се остали чланови позову само када је најнеопходније.

За чуђење је да ниједан министар културе у Влади Србије, сем Миодрага Ђукића, од почетка радова није нашао времена да посети Бањску, мада су често путовали ибарском магистралом да би присуствовали културним манифестацијама друге врсте.

2002. године при Координационом центру формирано је тело које је требало да се стара о заштити споменика на Косову и Метохији, на чије је чело постављен изузетан стручњак за проучавање старих градских језгара, али не и за познавање проблематике средњовековних манастирских целина. Покрајински завод трансформисан је и дислоциран у Лепосавић. На чело Завода постављен је архитекта из службе заштите, али он је био без довољног искуства и без неких виднијих стручних резултата. Мислим да оваква кадровска решења нису била најсрећнија.

Крајем 2002. године Координациони центар формирао је Комисију за ревитализацију манастира Бањске која је бројала 12 чланова, али је чињеница да више од половине њих никада није видела Бањску, сем на фотографијама. Није ни чудо што су се и њихове дискусије углавном сводиле на уопштена запажања, у чему су се сви сагласили да је неопходно завршити археолошке радове. Због чега у Комисији није било места ни за једног члана сталне стручне екипе – није јасно, али је неоспорно да би било који од њих својим познавањем ситуације на терену могао много да допринесе њеном успешнијем раду.

Даља дешавања око Бањске ће ову констатацију и потврдити.

Априла 2003. године стална стручна екипа сачинила је елаборат са прегледом досадашњих радова, ситуационим планом, фотографијама и предрачуном трошкова за завршетак археолошких радова. Елаборат је достављен сталној стручној Комисији за одобравање археолошких радова при Министарству културе Србије, чији је председник био др Милоје Васић, директор Археолошког института. Комисија је елаборат одобрила, а Министарство културе верификовало и доставило Републичком заводу. С обзиром да је све ингеренције Републичког завода на Косову и Метохији преузео Координациони центар, то је и овај елаборат послат тој установи на реализацију, где му се пак губи сваки траг. Због чега се није ништа урадило по званичном и од Министарства културе овереном елаборату, можда би могао да нам одговори неко из Координационог центра и Покрајинског завода.

Тринаестог маја 2004. године по путном налогу Републичког завода посетио сам Бањску, након чега сам поднео писани извештај.

Дванаестог маја т. г. обишао сам поменути комплекс на коме се изводе археолошки и конзерваторски радови у организацији Координационог центра за КиМ и подносим следећи извештај.

Источни, западни и јужни зидови постојеће манастирске порте из периода турске окупације XVII и XVIII века конзервирани су до висине која потпуно заклања поглед на цркву. Ови зидови, према замисли носиоца пројекта, требало је да буду уклоњени из најмање два разлога: прво, јер припадају знатно каснијем периоду турске окупације, када је Бањска сведена на мање турско утврђење, и не поклапају се увек са правцем пружања Милутинових бедема, и друго, јер је у њих уграђена и пластика и грађевински материјал из периода градње краља Милутина који је требало да се ослободи и употреби у евентуалној реконструкцији манастира. Слична је ситуација и са северним оградним зидом порте, с тим што се правац пружања овог зида поклапа са правцем пружања оградног бедема из Милутинове епохе. Оваквим решењем Бањска је поново сведена на ниво мањег турског утврђења, што не одговара подацима које имамо из писаних извора и резултата археолошких истраживања.

На улазу у садашњу порту из правца Свечаног улаза из времена краља Милутина направљена је бетонска подлога, испод које се налазе остаци архитектуре Милутиновог оца Уроша I, а који су најмање истражени, па су неопходна ревизиона ископавања.

Са јужне стране цркве, где су ранијих година откопани остаци римске архитектуре и архитектуре Уроша I, тешка механизација потпуно је уништила откопане зидове па је њихова конзервација практично немогућа.

Са источне стране апсиде, као што је претходно наглашено, конзервиран је турски оградни зид из XVII и XVIII века, али ништа се није урадило на конзервацији откопаних остатака из епохе Уроша I и краља Милутина, тако да су ови зидови у фази распадања.

Неоспорно је да је оваквом конзервацијом акценат стављен на турски период XVII и XVIII века и да су велика средства утрошена на конзервацију тог периода, док су старији културни слојеви запостављени.

Поставља се питање: због чега извођачи радова на археолошко-истраживачким и конзерваторским захватима на овако важном споменику нису консултовали носиоце пројекта др В. Кораћа и др М. Шупута или било ког из стручне екипе која је у Бањској радила од самог почетка, то јест од 1972. године. За чуђење је и то што извођачи радова вероватно нису консултовали ни литературу,

па ни обимну археолошку документацију прикупљену током досадашњих археолошких радова.

Предлажем да Републички завод и Министарство културе формирају заиста стручну и компетентну комисију, која би обишла споменик и констатовала право стање како би штета на овом споменику била што мања. У противном, предлог да се Бањска уврсти у светску културну баштину биће беспредметан.

Достављам решење Министарства културе Републике Србије, којим се прихвата елаборат сачињен у 2002. години и по коме би радови на Бањској требало да буду настављени.

Напомињем да су ово само крупније замерке досадашњег рада на Бањској.

У Београду, 17.5.2004. године

Подносилац извештаја
Георгиј Ковальов

15. августа исте године, на дан манастирске славе, по позиву манастирског братства поново сам обишао Бањску и констатовао да се ситуација на овом споменику није нимало побољшала, напротив.

Прочитаћу изводе из извештаја који сам послао Републичком заводу, а са чијом је садржином упознато и Министарство културе и Координациони центар. "Очекивао сам да ће се бар због ове прославе нешто урадити и на санацији архитектуре Уроша I и краља Милутина, али се то није догодило. Напротив, од моје посете Бањској 13. маја стање се доста погоршало. Прилазни пут са источне стране је асфалтиран, и то преко откопаних просторија архитектуре Уроша I и краља Милутина, тако да су оне изгубљене за научно проучавање и презентацију. За асфалтирањем није било никакве потребе пошто су од центра Бањске већ била изграђена два приступна пута довољна да се њима превезу они којима је тешко да препешаче 200 m до самог манастира". Покушао сам да од својих колега из Покрајинског завода и Координационог центра сазнам ко је био "мудар" да нешто овако уради, али добијао сам само стидљиве и немуште одговоре да нису они криви, већ неки политичари из општине Звечан, и да је све то урађено за једнократну употребу, а да ће асфалт бити уклоњен када за то дође време.

Није ми јасно какве ће разлоге навести надлежни из Покрајинског завода и Координационог центра када буду од Министарства културе тражили средства за наставак радова и на који ће начин уклонити дебеле наслаге асфалта.

На крају, да ли је држава дужна да финансира и овакве поступке који се граниче са здравим разумом? Ако се зна да је градитељство епохе краља Милутина добро истражено и проучено, за разлику од градитељства његовог оца Уроша I, онда је јасно колика је штета што су оваквим дешавањима уништени докази који би нам много помогли у расветљавању нашег постојања пре неколико десетина година.

На прослави су били многи посленици нашег културног и политичког живота, као и већина заштитара из Покрајинског завода и Координационог центра који непосредно раде на Бањској. Био је присутан и званични инспектор Министарства културе, чија је дужност да се стара о спровођењу Закона о заштити споменика, који строго кажњава оваква дешавања.

Ево шта носи Закон о заштити споменика културе.

Члан 7. Културно добро које ужива претходну заштиту не сме се оштетити, уништити, или се без сагласности, у складу са одредбама овог закона, може мењати

његов изглед, својство и намена.

Члан 100. Услове за предузимање мера техничке заштите и других радова на непокретним културним добрима од изузетног значаја доноси Републички завод.

Члан 101. Сагласност за пројекте и документацију за извођење радова на непокретним културним добрима од изузетног значаја даје Републички завод.

Члан 103. Ако се радови на непокретним културним добрима од изузетног значаја изводе без услова за предузимање мера техничке заштите, или без сагласности са пројектом и документацијом, Републички завод забраниће даље извођење радова и поднети захтев надлежном органу за рушење,односно повраћај у првобитно стање објекта о трошку инвеститора.

Поставља се питање: да ли је извођач археолошких и конзерваторских радова (а ми још увек не знамо ко је), имао оверен и одобрен елаборат од Републичког завода и Министарства културе, и ако није, по чијем су одобрењу и елаборату ти послови урађени?

Такође се поставља питање: јесу ли Републички и Покрајински заводи, као и надлежни инспектор, контролисали радове, и због чега их нису обуставили бар тамо где су очигледно уништавани откопани делови архитектуре Уроша I и краља Милутина.

Ако се погледају конзерваторске интервенције последњих неколико година на Бањској, оне могу да делују импресивно, али само за аматере и необавештен део јавности. Конзервирани турски бедеми XVII и XVIII века делују моћно, али како објаснити онако лепо дотеране пушкарнице када се зна да краљ Милутин није располагао ватреним оружјем?!

Манастирски конаци изгледају заиста лепо и импозантно и они су неопходни за оживљавање манастирског братства, али зар не би били много лепши да су саграђени унутар Милутинових бедема уместо турских? Можда би могла да се разуме изградња асфалтног пута и паркинга на неистраженом терену, али да се због тога уништава већ ископана архитектура Уроша I и краља Милутина, то се не може објаснити и оправдати ничим, а поготову не ако се зна да је то учињено уз знање и прећутно одобравање заштитара, тј. установа које су формиране да се нешто овако не би догађало.

На ова и слична питања и дилеме требало би да нам одговоре надлежни из Координационог центра и Покрајинског завода, као и инспектор за културу Министарства културе, с обзиром да се све ово дешавало у њиховом присуству, а они су законски овлашћени и плаћени да овакве појаве спречавају и кажњавају.

Нажалост, дошли смо у ситуацију да нам и такав драгуљ и сведок нашег постојања на овим просторима манастир Бањска страда у присуству власти.

МАНАСТИР БАЊСКА И ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА

Уредник
Драгиша Бојовић

Издавачи
Центар за црквене студије, Ниш
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Манастир Бањска

За издаваче
Проф. др Драгиша Бојовић
Проф. др Драги Маликовић
Протосинђел Симеон (Виловски)

Тираж
750

ISBN 978-86-84105-15-0

Штампа
ПУНТА, Ниш

скен Теодор Анагност

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

94(497.11)"12/13"(082)
321.17:929 Милутин, српски краљ (082)
821.163.41.09"12/13"
811.163.1'373
726.7(497.115)"13"(082)
73/75.046.3(497.11)(082)

МАНАСТИР Бањска и доба краља Милутина : зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици / [уредник Драгиша Бојовић]. - Ниш : Центар за црквене студије ; Косовска Митровица : Филозофски факултет ; [Бањска]: Манастир Бањска, 2007 (Ниш : Пунта) . - 381 стр. : илустр. ; 24 cm

Радови на срп., рус. или буг. језику. - Тираж 750. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Резимеи на енгл., срп. или франц. језику. - Библиографија уз поједине радове.

ISBN 978-86-84105-15-0 (Центар)

а) Милутин, српски краљ (1282/1321) - Зборници б) Манастир Бањска - Зборници ц) Култ светаца - Балканске државе - Средњи век - Зборници д) Српска књижевност - Ликови - 13-14в - Зборници е) Црквенословенски језик - Лексика - Зборници ф) Србија - Историја - Средњи век - Зборници
COBISS.SR-ID 138077708